

Volumes publicados

1

Pedro Penteado
PEREGRINOS DA MEMÓRIA
O Santuário de Nossa Senhora de Nazaré
Lisboa, 1998 ISBN: 978-972-8361-12-9

2

Maria Adelina Amorim
OS FRANCISCANOS NO MARANHÃO E GRÃO-PARÁ
Missão e Cultura na Primeira Metade de Seiscentos
Lisboa, 2005 ISBN: 978-972-8361-20-4

3

Colóquio Internacional
A IGREJA E O CLERO PORTUGUÊS NO CONTEXTO EUROPEU
The Church and the Portuguese Clergy in the European Context
Lisboa, 2005 ISBN: 978-972-8361-21-1

4

António Matos Ferreira
UM CATÓLICO MILITANTE DIANTE DA CRISE NACIONAL
Manuel Isaías Abúndio da Silva (1874-1914)
Lisboa, 2007 ISBN: 978-972-8361-25-9

5

Encontro Internacional
CARREIRAS ECLESIASTICAS NO OCIDENTE CRISTÃO (SÉC. XII-XIV)
Ecclesiastical Careers in Western Christianity (12th-14th c.)
Lisboa, 2007 ISBN: 978-972-8361-26-6

Propriedade, edição e administração:
Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR)
Faculdade de Teologia
Universidade Católica Portuguesa
Palma de Cima - 1649-023 Lisboa

Concepção gráfica e Execução
SerSilito / MAIA

**UM CATÓLICO MILITANTE
DIANTE DA
CRISE NACIONAL**

Edição apoiada por:

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia

MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR Portugal

Apoio Programa Operacional Ciência,
Tecnologia, Inovação do
Quadro Comunitário de Apoio III

ANTÓNIO MATOS FERREIRA

UM CATÓLICO MILITANTE DIANTE DA CRISE NACIONAL

**MANUEL ISAÍAS ABÚNDIO DA SILVA
(1874-1914)**



**CENTRO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA
UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA**

LISBOA 2007

APRESENTAÇÃO

Apresento com o maior gosto o presente trabalho de António Matos Ferreira, ao mesmo tempo dissertação doutoral e síntese de vários pontos dos seus muitos estudos sobre o catolicismo no Portugal “contemporâneo”.

Depois dos trabalhos de Pinharanda Gomes e Braga da Cruz, verdadeiros fundadores desta linha de investigação, começa a evidenciar-se que a apresentação do nosso catolicismo oitocentista como mera reacção ao liberalismo, unívoca e sem matizes, esquecia o considerável caudal de iniciativas pessoais e de grupo que, sob a designação genérica de “movimento católico”, quis restabelecer em termos novos a presença eclesial na sociedade portuguesa. Termos novos que incluíam frequentemente os valores socioculturais propostos e apetecidos pelo mesmo liberalismo.

Sem esquecer o estudo global de Vítor Neto – *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)* – e na esteira de outros trabalhos sobre figuras do “movimento católico”, de que destaco a tese de doutoramento de Eduardo Cordeiro Gonçalves – *Católicos e política (1870-1910): o pensamento e a acção do Conde de Samodães* –, António Matos Ferreira oferece-nos agora o seu trabalho intitulado *Um católico militante diante da crise nacional: Manuel Isaías Abúndio da Silva (1874-1914)*.

Após mais de duas décadas de investigação e publicação, que já o tornaram numa referência sólida e indispensável para quem verse qualquer matéria conexa com a sua, entre nós e no estrangeiro (designadamente em França e Espanha), Matos Ferreira realizou um trabalho de grande maturidade, onde o inventário das fontes – particularmente difícil pela abundância geral e as poucas indicações

prévias acerca delas –, a respectiva interpretação e tratamento, as referências bibliográficas, os anexos documentais de inéditos e a própria qualidade literária reconstituem sugestivamente a vida e a obra duma personalidade pouco conhecida, mesmo do público universitário, ainda que altamente merecedora de atenção, como neste trabalho se comprova.

Sobre a escolha do biografado, permito-me insistir no seguinte: Abúndio da Silva não tem formação nem currículo tão consistentes e diversificados como outros mentores do “movimento católico”, clérigos ou leigos: não tem a teologia de Samodães, a literatura de Sena Freitas, a política de Casal Ribeiro ou Barros Gomes... Seria aliás interessante evidenciar a raiz geracional destas e outras figuras do “movimento católico”: não é o mesmo estudar em Coimbra nos anos 40, como Samodães, Casal Ribeiro (ou João de Lemos), e frequentar a mesma Universidade no final do século, como aconteceu com Abúndio da Silva, imediatamente antes da fundação do CADC. Mas, na vivacidade e rapidez do seu percurso mental, protagonizou como poucos, quer a evolução – não unívoca – do “movimento católico”, quer a nova articulação entre cidadania e crença. Abrindo até caminhos que, um século depois, não estão sobejamente trilhados. Por isso, creio que a escolha desta personalidade permitiu a Matos Ferreira desenvolver uma tese reflexiva e lúcida sobre as temáticas maiores do referido “movimento”, até no contraste em que surgiram.

Destaco ainda a criatividade com que o percurso do biografado é traçado. Começando pelo fim, pelas notícias referentes à morte de Abúndio da Silva, Matos Ferreira começa afinal pelo princípio, ou seja, pelo biografado enquanto história e tema historiográfico. Na verdade, será esse o campo da história, aí mesmo distinto da notícia ou do jornalismo, de que ela se alimentará, aliás. O estudo de alguém exige distanciamento dele, observação geral dos factores e circunstâncias, conexões mais ou menos alargadas, só assim apercibidas.

E é sobre este primeiro esboço da figura, pelas suas repercussões póstumas, que o quadro começa a ganhar definição e colorido, numa série lógica e bem cadenciada de capítulos: a formação do biografado, de Viana do Castelo a Coimbra e ao Porto; o respectivo enquadramento mental, bipolarizado entre religião e sociedade, em coincidência epocal e tensão mútua; a “crise nacional”, como catalizadora de representantes das duas – sociedade e religião – de modos próprios e contrastados; a liberdade da Igreja como tal, que acabou por resultar como prática e definir-se como conceito, por entre muitos mal-entendidos, da

Monarquia para a República; a restauração católica como Abúndio da Silva a propunha, numa visão geral que não esquecia itens tão distintos como complementares, quais sejam o respeito mútuo entre a Igreja e o Estado, o lugar da mulher na sociedade, a educação religiosa ou o papel do clero; a coexistência de religião e cidadania na mesma pessoa, como era o caso do biografado, sem oposição nem confusão, antes mútua potenciação dessas duas qualidades; requerendo isto mesmo uma atenção já moderna à realidade sociopolítica propriamente dita, no respeito de crentes e não crentes, dentro da cidadania comum, e encontrando na convicção religiosa um motivo mais – e último – para se interessar pelos outros e por tudo. Balizando este desenvolvimento, a apresentação e a conclusão, lançam e consolidam as suas linhas mestras, que permanecem sempre consequentes e claras, duma clareza que só a muita reflexão permite alcançar e oferecer.

Em suma, felicitando Matos Ferreira pelo seu excelente trabalho, não felicito menos os seus leitores por esta oportunidade que têm de conhecer Abúndio da Silva e uma fase sumamente criativa do catolicismo português.

Manuel Clemente
Director do CEHR

Porque será que nós temos
na frente, aos montes, aos molhos,
tantas coisas que não vemos
nem mesmo perto dos olhos?

Quem prende a água que corre
é por si próprio enganado,
o ribeirinho não morre,
vai correr por outro lado.

António Aleixo – *Este livro que vos deixa...*
Lisboa: Edição de Vitalino Martins Aleixo
(filho do autor), 2ª edição – 1970, p. 54 e 155.

Ao Jorge Montiel

AGRADECIMENTOS

Como qualquer trabalho, também este conjuga vontade, capacidades e circunstâncias. A determinação em desenvolver uma investigação e uma escrita pessoais que levassem a cabo a elaboração desta tese e a sua publicação sempre esteve presente, rodeada pela confiança e pela exigência de muitos que souberam manter a compreensão e o apoio, mesmo quando as vicissitudes pessoais limitaram e retardaram a sua concretização. Cumpre-me, nesta oportunidade, expressar uma palavra de reconhecimento e agradecimento a todos quantos, por muitas formas, estiveram presentes e contribuíram para que este trabalho se concretizasse. O estímulo recebido permitiu que me tivesse mantido, ao longo de vários anos, e apesar de todas as dificuldades, motivado e determinado para dar corpo a esta publicação na qual convergem anos de investigação, de reflexão e de escrita.

Ao evocar singelamente alguns dos que mais de perto estiveram presentes neste percurso, não deixo de alargar extensivamente esse agradecimento a todos aqueles que me ajudaram das formas mais variadas. Há uma presença muito particular: a de meus pais – José e Maria do Carmo –, que, através da constante lembrança sobre a dureza da vida, me advertiriam sempre que esta não pode impedir de se escolher o estudo e o ensino como vocação. A recordação de alguns amigos que, tendo morrido entretanto, me testemunharam sempre o gosto pelas minhas actividades intelectuais constitui uma memória onde tenho descoberto aurora de sentido para prosseguir, mesmo quando, a cada passo, se me revela a fragilidade da minha condição pessoal.

Ao Professor Doutor João Medina, meu orientador, cabe-me recordar o assentimento que sempre concedeu à minha colaboração e trabalho como docente no âmbito do Departamento de História e, de forma muito particular, no acolhimento que me ofereceu para que estas provas de doutoramento fossem realizadas na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Ao Professor

Doutor Manuel Clemente expresso também a minha estima, pois dele recebi, desde a primeira hora, todo o apoio, quer ao sugerir-me a temática central desta tese – a vida e obra de Manuel Isaías Abúndio da Silva –, quer, ao longo de muitos anos, pelo constante incentivo à minha actividade de docente e de investigador. O meu agradecimento diz também respeito, e de modo muito particular, ao facto de ter aceitado a co-orientação desta tese, com toda a disponibilidade necessária para acompanhar, sugerir e corrigir.

Esta é também a ocasião para exprimir o meu reconhecimento pela amizade traduzida no apoio e no estímulo recebidos por parte dos meus colegas da Faculdade de Teologia, que saúdo na pessoa do seu actual Director, o Professor Doutor Peter Stilwell, e do Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, na pessoa da Professora Doutora Ana Maria Jorge; bem como por parte dos meus colegas do Departamento de História, em particular da Área de História Contemporânea, da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Devo também uma palavra de gratidão a todos os estudantes que na minha actividade docente me possibilitaram a conversa e o estímulo intelectual em torno de muitos dos temas que abordo neste trabalho.

Do Professor Jean-Marie Mayeur, da Universidade da Sorbona – Paris IV, recordo o acolhimento inicial que deu ao meu trabalho, bem como a ajuda que me concedeu ao possibilitar a relação com a École Française de Rome, através da qual pude realizar a investigação nos arquivos de Roma, tarefa para a qual encontrei também toda a colaboração, abertura e empenho esclarecido por parte do Professor Philippe Boutry. Neles saúdo todos aqueles professores que me acolheram e me ensinaram, com paciência e persistência, tornando-me livre para pensar, para investigar e para propor, pois acolheram sempre as minhas dúvidas e aceitaram indicar-me caminhos possíveis.

Devo destacar, no âmbito da investigação realizada, a constante disponibilidade que me foi acordada pelos diversos responsáveis da Biblioteca do Seminário Maior do Porto, onde a quantidade e a qualidade do material encontrado foi de preciosa utilidade. Entre estes quero destacar em particular o Professor Doutor Carlos A. Moreira Azevedo que, primeiro nessa Biblioteca e posteriormente nas sucessivas funções desempenhadas na Universidade Católica Portuguesa, revelou sempre um alto grau de compreensão necessária para não me deixar esmorecer, e um gosto muito particular em apontar-me algumas pistas valiosas de pesquisa.

Desejo ter também presentes os Mestres José Alberto Ribeiro e Nuno Miguel da Silva Pereira Olaio pelo apoio acordado na recolha de alguma documentação e, muito especialmente, pela oportunidade que me ofereceram para reflectir sobre a temática da tese.

Estas palavras de reconhecimentos são igualmente extensivas ao Professor Doutor Marco Paulino pela sua atenção e disponibilidade para me informar e esclarecer sobre aspectos do quadro clínico e psiquiátrico do personagem central

deste trabalho, em particular no respeitante à sua doença e às circunstâncias da sua morte. Ao José Manuel de Jesus e à Dr.^a Maria Clara Marques Lito expresso a minha enorme gratidão pela paciência e pelo cuidado dispensados em digitalizar e organizar diversa documentação, trabalho moroso e custoso. Exprimo também o meu profundo agradecimento ao Dr. José António Rocha e a Marta Coelho Azevedo, que se empenharam, com cuidado e competência, nas diversas fases de revisão e edição deste trabalho, bem como aos Drs. João Soalheiro e Mário Tagliatela, pela ajuda na transcrição e correcção de alguns documentos em italiano.

A vida é sempre uma partilha de ideais de uns com os outros. Este trabalho, que resulta de uma tese de doutoramento, sendo uma aventura individual, pelo seu rigor e pelos seus desafios é também um longo tecer de laços de aprendizagem, de solidariedade e de confrontação. É por isto que ela constitui uma realização mais ampla do que as minhas capacidades individuais. Por isto mesmo, a todos aqueles que não nomeio, mas que a lembrança recorda, formulo um desejo, este bem mais importante do que esta publicação em si mesma. O desejo é de que este trabalho permita conhecer melhor a realidade em que vivemos e que estimule a continuidade da reflexão crítica sobre a articulação entre as convicções e o exercício da cidadania. Até porque nenhum trabalho de investigação esgota e fecha uma determinada problemática, pois será tanto mais válido quanto consiga, equacionadas algumas questões, abrir novos horizontes de procura e de investigação.

Através dos amigos Emília Leitão, José Maria Azevedo e Teresa Coelho, Ana Cordovil e Jorge Wemans, José Centeio e Alice Rodrigues, Maria do Carmo Mourão e Luís Marques Lito, João Figueiredo, padre António Janela, Manuela Silva, Maria Adelaide Pinto Correia, Fátima e Manuel Brandão Alves, José Tolentino Mendonça, André Magalhães e também da família Montiel Bonilla, quero agradecer profundamente, e através deles a todos os outros, a ajuda prestada fosse material, fosse pela amizade e exigência, que me permitiu ter levado a bom termo este trabalho de escrita e de publicação, apesar de algumas contrariedades e imponderáveis da minha vida. Houve momentos muito delicados de desânimo e de dificuldades de sobrevivência financeira, mas encontrei junto de muitos destes amigos a força para prosseguir, pela paciência com que escutaram e acolheram as minhas inquietações e as minhas análises, confrontando-me e relativizando esses escolhos. Nunca regatearam a confiança nas minhas possibilidades, constituindo esta atitude um incentivo profundo e inestimável, permitindo também que, diante de algum desalento havido, este não fosse vivenciado como derrota. A amizade é também uma dimensão presente no trabalho intelectual, como solidariedade, descoberta e reconhecimento.

A última palavra, e uma das mais vivamente reconhecidas, é dirigida ao meu colega e amigo Prof. Doutor Paulo F. Oliveira Fontes, pelo denodado apoio a este

meu trabalho, pelo empenho em o ler, criticar e fazer sugestões, com a atenção, meticulosidade e competência que o caracterizam, inculcando-me confiança na execução e na conclusão deste trabalho que agora se apresenta. Consciente de que algum esquecimento é sempre injusto, devo acrescentar que, na medida do possível, tenho gratidão por todos aqueles que têm procurado estar presentes na minha vida com exigência e compreensão. De todos me sinto devedor, mas creio que só pode existir, a este nível, uma retribuição possível: procurar viver também da maneira mais disponível e justa que estiver ao meu alcance, e com o rigor e autonomia intelectuais necessários ao trabalho de escrever história, o que permite descobrir esta disciplina como percurso de vivência e de interrogação sobre a liberdade.

ABREVIATURAS E SIGLAS

ABREVIATURAS

- art. – artigo
- cf. – conferir
- cod. – código
- col. – coluna
- coord. – coordenação
- dir. – direcção
- div. – divisão
- doc. – documento
- fas. – fascículo
- fl. – folha
- m. – morte
- n. – nascimento
- nº – número
- n.p. – não paginado
- org. – organização
- p. – página
- pos. – posição
- pref. – prefácio
- rub. – rubrica
- s. – secção [sezione]
- s. d. – sem data
- s. l. – sem local
- s. n. – sem nome
- s. p. – sem página
- v. – verso
- v.g. – *verbi gratia*, por exemplo
- vol. – volume

SIGLAS DE FONTES MANUSCRITAS

- AFL – Arquivo da Faculdade de Letras de Lisboa
- ASV – Archivio Segreto Vaticano
- AMB – Arquivo Municipal de Braga
- AMP – Arquivo Municipal do Porto
- ADVC – Arquivo Distrital de Viana do Castelo
- ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisboa)
- AUC – Arquivo da Universidade de Coimbra
- BNL – Biblioteca Nacional de Lisboa
- BSMP – Biblioteca do Seminário Maior do Porto
- NL – Nunziatura di Lisbona
- SCAES – Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari
- SS – Segreteria di Stato

SIGLAS DE OBRAS GERAIS

- DHC – *Dictionnaire de l'Histoire du Christianisme*
- DHIP – *Dicionário de História da Igreja em Portugal*
- DHP – *Dicionário de História de Portugal*
- DHRP – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*
- GEPB – *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*
- HRP – *História Religiosa de Portugal*
- VELBC – *Verbo. Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura. Edição Século XXI*

INTRODUÇÃO

«[...] É preciso impregnarmo-nos completamente de uma pessoa até que ela saia da terra como uma planta cuidadosamente regada.»

Marguerite Yourcenar – *Les yeux ouverts*. Entrevistas com Mathieu Galey. Paris: Le Centurion, 1980, p. 146.

Como tudo, também este estudo tem a sua história. Pelas circunstâncias, e pela duração da sua elaboração, este trabalho acaba por representar, antes de mais, um percurso balizado de investigação e de reflexão sobre a sociedade e o catolicismo portugueses na época contemporânea. Não se trata propriamente de uma biografia exaustiva de um personagem¹, considerado marcante e controverso, do movimento católico no período de transição entre a Monarquia Constitucional e a Primeira República, dos finais do século XIX e princípios do XX. O objectivo central deste trabalho é a compreensão, através de um protagonista polifacetado – Manuel Isaías Abúndio da Silva (1874-1914) –, do que se poderá designar pela *metamorfose do campo religioso* enquanto expressão de

¹ Considerar, no labor historiográfico, o percurso de vida de alguém é entrar de uma certa maneira na apreciação do passado e na sua escrita, tal como refere Alain Cantillon: «Le récit de vie est l'une des très anciennes manières d'écrire le flux des choses, [...] Il est possible, dans le mouvement même de l'écriture de vie, de prendre en compte les effets de la mise en intrigue: parcours narratif d'une succession de faits et de moments en un ensemble orienté par ce qui, dans le regard rétrospectif de l'outre-tombe, peut lui donner l'allure cohérente d'une vie singulière, voire d'une singularité exemplaire, ou destin. Il est aussi possible, plus profondément, de reconsidérer les notions de vie, de personne, d'individu, dans le cours d'une écriture critique des récits de vies des siècles passés, de se demander quelle peut être la place d'une personne dans l'histoire, c'est-à-dire à la fois dans le passé et dans l'écriture de ce passé». Retour de la biographie historique? *Esprit*. 184 (1992) 29-31.

mundividências no âmbito cultural e político e, simultaneamente, a percepção dos cambiantes da recomposição desse universo católico como experiência religiosa no contexto da sociedade portuguesa da época.

Este trabalho desenvolve-se em torno de um percurso que, sendo a muitos níveis biográfico, procura fugir à ilusão de considerar esgotada a existência de uma problemática – o movimento católico ² –, ou de se circunscrever a uma visão global sobre uma época e respectivo enquadramento sócio-político – a crise do regime monárquico e a instauração da República. Pretende-se, sobretudo, estabelecer um marco para a formulação de um discurso interpretativo, precisando, com o maior rigor possível, as questões que permitam traçar uma memória crítica em torno da religião como fenómeno social e em torno do *trajecto de um crente* enquanto interveniente e como instância de conjugação desse universo religioso com a sua pertença social. A compreensão desta dinâmica implica também considerar a articulação dos acontecimentos internos da sociedade portuguesa com a realidade internacional ³, na medida em que a actuação individual reflecte também o seu enquadramento e é devedora de múltiplas influências.

Quando se procura compreender a trajectória de um determinado protagonismo, de uma vida no seio da complexidade social, a simples perspectiva diacrónica é insuficiente. A densidade desse percurso não se compreende pelo facto de se estabelecer um itinerário linear, pois colocam-se questões importantes em termos das mudanças que ocorrem no processo de participação social e de maturação individual. Assim, enquanto objecto central de investigação e fio condutor deste estudo, parte-se da percepção do lugar existencial onde se encontrava Abúndio da Silva aquando da sua morte. Isto é, «quando as parcas cortaram o fio da vida», o que é que foi interrompido ou finalizado nessa existência? Como é que, nesse momento crepuscular, se passou a edificar uma determinada memória, real ou fictícia, de aceitação ou de recusa, e se foi estabelecendo o olvido ou,

² Esta expressão engloba o conjunto do dinamismo católico no seu processo de recomposição em face do desenvolvimento liberal. Corresponde também ao trânsito do protagonismo eclesial anteriormente centrado fundamentalmente no clero para a valorização do laicado e de novas formas organizativas entre os católicos, onde a par da tradição confraternal herdada da *cristianitas* se afirmaram outras modalidades de empreendimento sócio-religioso que, espelhando novas sociabilidades, se pretendem mobilizadoras da presença da Igreja Católica na sociedade (Cf. F. Traniello; G. Campani – *Dizionario storico del Movimento Cattolico in Italia 1860-1980*. Torino: Marietti, 1981, vol. 1, p. VIII-IX). «Le mouvement social catholique est européen: nous soupçonnons seulement le jeu des relations, des influences et des échanges dont il a été la matrice» (Émile Poulat – *Catholicisme, démocratie et socialisme: le mouvement catholique et Mgr. Benigni de la naissance du socialisme à la victoire du fascisme*. Tournai: Casterman, 1977, p. 21). Cf. ainda Gabriel Da Rosa – *Il movimento cattolico in Italia: dalla restaurazione all'età giolittiana*. Bari: Editori Laterza, 1988; ou Jean-Marie Mayeur – *Catholicisme social et démocratie chrétienne: principes romains, expériences françaises*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1986.

³ Cf. António Matos Ferreira – Religião e relações internacionais: o catolicismo português: uma abordagem historiográfica. *Política Internacional*. 21 (2000) 163-193.

em determinados momentos, se processou um reavivar de aspectos da sua personalidade e obra? Trata-se de um percurso que manifesta as razões pelas quais se valoriza o facto de ser considerado uma referência para se captar aspectos essenciais do movimento católico e da sua época.

Todo o século XIX, com as várias tentativas de edificação liberal da estrutura política de enquadramento social, pusera em questão não só – ou melhor –, não propriamente a religião em si, mas a amplitude e a intensidade do controlo desenvolvido pelas instituições religiosas, no caso português, da Igreja Católica Apostólica Romana. Ora, o catolicismo contemporâneo em Portugal tem sido estudado sob diferentes ângulos, com particular destaque para a sua articulação com a sociedade, com prevalência para as relações entre a Igreja e o Estado. Verifica-se, contudo, uma tendência bastante generalizada de tentar compreender o comportamento dos responsáveis da Igreja ou o movimento social católico como simples reflexo de ambientes católicos estrangeiros ou como mera reacção às outras correntes de pensamento e de acção, nomeadamente as que assumiam posições antagónicas à Igreja Católica, e facilmente se reduzem estas questões a uma dialéctica entre forças conservadoras e progressistas, acentuando uma visão dualista da realidade histórica. Interessa, porém, perceber o catolicismo no seu funcionamento como um todo e não, através dessa abordagem, destacando grupos ou individualidades isoladas, procurar projectar uma visão dicotómica – de um lado, o conservadorismo e, de outro, o progressismo –, necessariamente simplificadora dos contornos internos e externos do campo católico. Sem se desvalorizar completamente esta aproximação à realidade, parece ser oportuno colocar o comportamento dos católicos em face da problematização da identidade nacional: como se pensava no interior do catolicismo a realidade nacional na transição do século XIX para o XX.

Pretende-se, portanto, com este trabalho de pesquisa, situar o catolicismo e os seus agentes no seio do debate nacional existente, isto é, reflectir o modo como a Igreja Católica, comunidade de crentes e parte integrante da sociedade, pensava o país como realidade nacional e, ao mesmo tempo, como é que a sociedade, nos seus diversos quadrantes, compreendia ou combatia a Igreja. O objectivo é abordar o espaço católico, nas suas complexidade, unidade e diversidade, integrado no modo como se repensou ou como se formulou a necessidade de se regenerar a sociedade. Fazer luz sobre esta problemática permite compreender melhor o evoluir do catolicismo e as suas características em Portugal, ao mesmo tempo que facilita uma visão mais exacta de como ele foi elemento determinante no modelar da sociedade portuguesa contemporânea.

O catolicismo nem por conveniência de análise pode ser entendido como uma realidade indivisível ou completamente homogénea. Tomá-lo de um modo reducionista é não aceitar que existem vários aspectos pouco estudados, ou mesmo em parte desconhecidos: o pensamento, os tipos de pastoral, a vida paro-

qual, a religiosidade popular, a formação do clero, as formas de espiritualidade, os movimentos eclesiais na sua complexidade, etc. O terreno é vasto e, porque o é, torna-se perigoso fazer generalizações abusivas ou, por estas não estarem esclarecidas, alimentar o desconhecimento de aspectos importantes do viver colectivo.

Através desta abordagem torna-se presente que a História, enquanto ciência social e humana, não se debruça sobre realidades universais e abstractas, mas sobre dinâmicas constituídas por pessoas e grupos ⁴, interagindo e estruturando permanências e rupturas, cuja dimensão se aprecia em termos de longa duração, sem perder do horizonte o tempo curto e a conjuntura ⁵. Na sua especificidade, as mundividências religiosas são instâncias complexas do *existir*, intimamente associadas às motivações do *agir*. De facto, o paradigma da acção é característica essencial do desenvolvimento religioso no século XIX, enquanto programa de legitimação da utilidade social da religião ⁶.

⁴ Trata-se de considerar a especificidade em História, como sublinha Paul Veyne: «L'histoire s'intéresse à des événements individualisés dont aucun ne fait pour elle double emploi, mais ce n'est pas leur individualité elle-même qui l'intéresse: elle cherche à les comprendre, c'est-à-dire à retrouver en eux une sorte de généralité ou plus précisément de spécificité; [...] On est passé de la singularité individuelle à la spécificité, c'est-à-dire à l'individu comme intelligible (c'est pourquoi 'spécifique' veut dire à la fois 'général' et 'particulier'). [...] Que l'individu soit premier grand rôle de l'histoire ou figurant parmi des millions d'autres, il ne compte historiquement que par sa spécificité.» (*Comment on écrit l'histoire* suivi de Foucault révolutionne l'histoire. Paris: Éditions du Seuil, 1978, p. 47-48).

⁵ Cf. Jean Leduc – *Les historiens et le temps: conceptions, problématiques, écritures*. Paris: Éditions du Seuil, 1999, p. 25-30. A problemática do tempo é particularmente relevante para a abordagem do religioso enquanto componente da realidade e observado a partir da mudança social. No respeitante à dimensão religiosa não se verifica só a continuidade ou a persistência de representações ou de práticas pois, interligando-se com acontecimentos de outra ordem, a religião arrasta campos vários de transformação.

⁶ A acção como referência justificativa da pertinência social da religião, e especificamente do catolicismo romano, constituiu no século XIX um vector essencial do seu próprio dinamismo. Expressão característica desta sensibilidade encontra-se, entre outros aspectos, nos modelos desenvolvidos de vida consagrada, em particular nas congregações femininas – no congreganismo feminino –, tal como assinala Claude Langlois em *Le Catholicisme au féminin: les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*. Paris: Les Editions du Cerf, 1984. O movimento católico foi, neste período, uma outra expressão desta percepção da vida cristã, auto-designando-se acção católica. Esta valorização da acção visava a conjugação da dimensão imanente com a transcendente, cruzando o envolvimento na realidade social com a dimensão espiritual. Contrapondo-se ao positivismo, mas sublinhando a racionalidade, esta busca e afirmação de sentido teve, em particular, a sua expressão filosófica através de um pensamento de enraizamento cristão, num autor como Maurice Blondel (1861-1949) que, com destaque para a sua obra *L'action* (1893), sublinhou a necessidade do sobrenatural no interior da existência humana, autenticando a importância deste tópico em torno do qual se formulava também uma determinada sensibilidade antropológica sustentada por uma aspiração espiritual. Este processo de interrogação e de proposição patenteava vários matizes, não só de relação mas também de integração da modernidade por parte do pensamento cristão. Cf. Mário Pacheco – *A Gênese do problema da acção em Blondel (1878-1882): sentido de um projecto filosófico*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian; Centro Cultural Português, 1982; ou Jean Lacroix – Blondel, Maurice. In *Dictionnaire des philosophes*. Dir. Denis Huisman. Paris: Presses Universitaires de France, 1984, vol. 1, p. 331-335. Esta percepção e valorização do agir humano não deixou de ter incidências na crise modernista, e as dificuldades daí decorrentes levaram certos autores a considerar a existência de um «segundo» Blondel, apontando para como que um voltar a uma atitude tradicional face às implicações

Seria um engano querer reduzir a problemática religiosa na sociedade contemporânea a uma dimensão de crença individual; esta crença corresponde sempre a uma mundividência, a um modo de olhar. O problema crucial é o lugar que ocupam, nesse processo de crença, as mediações, a todos os níveis da realidade: desde o institucional ao pessoal⁷. O cristianismo e a sua compreensão estão no centro de importantes discussões deste período contemporâneo, com particular destaque quando se trata de pensar o sentido de existir do país, na medida em que, no terreno social, se jogam simultaneamente as mediações – as sociabilidades – quer políticas, quer confessionais⁸.

Este trabalho visa analisar, assim, a problemática social e política na transição da Monarquia Constitucional para a República, considerando o seu enquadramento religioso. Isto é, procura perceber a ruptura de regime político ocorrida a partir da componente religiosa enquanto fenómeno específico. Para concretizar este objectivo considera-se *o percurso de um católico militante*, o qual, sendo complexo, é, de certo modo, também exemplar, na medida em que coloca questões próximas ou similares a outras preconizadas por personalidades da época, dentro e fora do campo católico, e porque expressa alguns dos principais problemas político-religiosos patenteados neste contexto.

1. UM CATÓLICO MILITANTE DIANTE DA CRISE NACIONAL

Na generalidade da historiografia portuguesa sobre o catolicismo e os católicos, particularmente no referente à época contemporânea, tem-se insistido numa percepção essencialmente centrada no seu comportamento político, muitas vezes entendido como um bloco, e onde se percebe mal a sua diversidade, a sua evolução e a sua interacção com o conjunto da sociedade. Outras vezes formulado em

que colocava essa problemática do agir – da acção – quer para a compreensão da realidade, quer para o entendimento das funções em torno da crença e da pertença eclesial. Cf. Paul Favraux – *El segundo Blondel (1861-1949) y su influencia*. In *Filosofia cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. Dir. Emerich Coreth; Walter M. Neidl; Georg Pfligersdorffer. Madrid: Ediciones Encuentro, 1997, vol. 3, p. 363-387.

⁷ No universo mental ocidental trabalhado pelo cristianismo foi-se estabelecendo paulatinamente uma destriça semântica entre religião, fé e crença, fornecendo distintos territórios e formas de adesão e vivência que, articulando racionalidade e emoção, redefiniram e alargaram o campo do religioso na modernidade quer ao nível das práticas, quer no plano das espiritualidades. Cf. Jean Wirth – *La naissance du concept de croyance: XIIe – XVIIe siècles. Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance. Travaux et documents*. 45: 1 (1983) 7-58. Ou ainda, de forma mais específica para a época contemporânea, no respeitante às correntes de espiritualidade, Gérard Cholvy; Yves-Marie Hilaire – *Histoire religieuse de la France contemporaine*. Toulouse: Éditions Privat, 1985, vol. 1, p. 72-196.

⁸ O religioso não é um assunto estritamente individual e, porque a crença informa o comportamento social do crente, aquele apresenta-se consequentemente com uma dimensão social. Cf. *Écrire et publier l'histoire religieuse. Préfaces*. 19 (1990) 66-100.

termos dicotómicos, este comportamento confunde-se e esgota-se numa percepção institucional e unitária da realidade religiosa, não considerando suficientemente a problemática interna ao campo católico. Todavia, o catolicismo é, na sua complexidade, uma importante componente da análise da sociedade portuguesa contemporânea e um excelente lugar de observação e de percepção, onde se patenteiam os diferentes elementos em jogo nessa contemporaneidade.

O âmbito sugerido pelo catolicismo abrange uma pluralidade de aspectos, para além das relações entre a Igreja Católica, enquanto instituição, a sociedade e o Estado na sua evolução moderna⁹. Pela sua natureza religiosa, esse âmbito comporta duas dimensões essenciais: a existência de instituições próprias em evolução e em composição com as transformações sociais – a mudança social; e a dimensão da crença e das suas práticas, remetendo a análise para a problemática dos valores, das várias percepções da vida e do mundo (mundividências), para o significado das vivências e da sua dimensão celebrativa, como lugar simbólico da fundamentação do social.

Assim, o catolicismo surge, como objecto de estudo científico no âmbito da ciência da História, com objectividade e com rigor, enquanto elemento estruturador e marcante da sociedade¹⁰; e, neste caso específico, da sociedade portuguesa, durante o lento processo de mutação e de recomposição sociais ao longo do século XIX até à proclamação do regime republicano (1910), como forma pretendida de sociedade liberal avançada e radical. Nessa perspectiva é parte da história social. Especificamente, e em termos de história religiosa, o século XIX correspondeu a um lento processo de modificações das formas pastorais do Antigo Regime, nomeadamente no que se refere ao impacto da extinção das ordens religiosas e à busca de outras formas de presença social, mas não só. De modo geral, verificou-se uma profunda recomposição do catolicismo em termos da sua organicidade interna e externa, não pelo desaparecimento de formas de religiosidade, práticas ou estruturas religiosas tradicionais, mas pela emergência e sucessão de novos comportamentos que, progressivamente, corresponderam a novas atitudes da Igreja Católica no seio da sociedade, onde se contrapuseram

⁹ Cf. Philippe Lécivain – *Christianisme et cultures à la croisée de l'histoire et de la théologie*; e Émile Poulat – *Anamnèse*. In *Histoire du christianisme: des origines à nos jours*. Dir. Jean-Marie Mayeur; Charles et Luce Pietri; André Vauchez; Marc Venard. Paris: Desclée, 2000, vol. 14, p. 163-201 e 259-278.

¹⁰ A apreciação sobre o catolicismo como objecto de estudo científico no âmbito da história e da sociologia histórica, considerando, em particular, a contemporaneidade, tem sido objecto de uma ampla reflexão como são exemplo algumas obras: Jean-Marie Mayeur, dir. – *L'Histoire religieuse de la France. XIXe-XXe siècles: problèmes et méthodes*. Paris: Beauchesne, 1975; René Rémond – *Vivre notre histoire*. Paris: Le Centurion, 1976; Émile Poulat – *Le Catholicisme sous observation: du modernisme à aujourd'hui*. Paris: Le Centurion, 1983; Pierre Pierrard – *Chemins de traverse: mon itinéraire de chrétien historien*. Paris: Desclée de Brouwer, 1993; Yves-Marie Hilaire – *Le Temps retrouvé: vingt-quatre regards sur deux siècles d'histoire religieuse et politique*. Lille: Université Charles-de-Gaulle, 1998; ou ainda *Un Objet de science, le catholicisme: réflexions autour de l'oeuvre d'Émile Poulat*. Paris: Bayard, 2001.

perspectivas diferentes em torno da constitucionalização da religião e da Igreja ¹¹ e da defesa da sua liberdade e autonomia em face do Estado ¹².

O universo católico, constituindo um conjunto próprio, intercepta e é atravessado por uma multiplicidade de realidades – concorrentes, em oposição ou complementares –, que oferecem uma configuração das redes institucional, política, social, económica, cultural e de mentalidades que, em larga medida, formam o Portugal contemporâneo. O espaço católico é constituído por instituições, agentes, comportamentos e símbolos, de ordem pessoal e colectiva, internos e externos, que se situam activamente no todo social, determinando-se por uma lógica própria, mas também por uma resposta a todos os outros elementos que, em conjunto, actuam quotidianamente e a longo prazo numa determinada sociedade, neste caso a portuguesa.

O fenómeno religioso, nomeadamente pelos contributos da antropologia cultural e da sociologia, tem sido analisado de uma forma mais ampla, para além do nível formal e institucional; contudo, se as práticas religiosas oferecem elementos pertinentes para a sua própria compreensão, estas não esgotam dimensões importantes para a análise histórica. Para esta análise do religioso têm também relevância os vários protagonismos individuais que, em si mesmos, corporizam mundividências constitutivas do campo religioso. Por sua vez, tais mundividências estão intimamente associadas a teovidências e antropovidências; isto é, o facto religioso – e, neste caso específico, o cristianismo – transporta percepções sobre a transcendência, o sagrado e o homem, vasadas em doutrinas que, com maior ou menor intensidade, marcam os modos de vida dos crentes e condicionam procedimentos mais amplos na sociedade, mas também reflectem as representações e as vivências que o processo de consciência individual e social destaca, muitas vezes formuladas em termos de expectativa.

A instauração da sociedade liberal trouxe não só a progressiva desagregação das estruturas e dos vínculos antigos, mas introduziu também a dimensão da *mudança* como necessidade social. Esta mudança não teve só reflexos no desenvolvimento material mas, e não menos relevante, também no mental. Portanto, a realidade passou a ser uma instância do agir humano, de um agir como combate para estabelecer uma nova ordem política ¹³ e – como que seu óbvio prolonga-

¹¹ Cf. António Matos Ferreira – A constitucionalização da religião. In *História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Vol. 3: *Religião e secularização*. Coord. Manuel Clemente e António Matos Ferreira. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002, vol. 3, p. 37-60.

¹² Cf. António Matos Ferreira – Liberalismo. In *Dicionário da História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000-2001, vol. 4, p. 428-441.

¹³ As lutas liberais dirimiram-se, em grande medida, nos campos de batalha. O exército – a estrutura militar – tornou-se, ao longo do século XIX, importante instituição de socialização e com relevância simbólica. Até à estabilização política verificada com a Regeneração, viveram-se em Portugal sucessivos pronunciamentos militares. As revoluções, dentro e fora do país, sempre estiveram associadas à acção militar

mento – uma nova ordem social. A conflituosidade evidenciada neste processo alargou-se a outras dimensões, nomeadamente aos níveis político e social, quer na resistência às mudanças, quer preconizando um acontecer revolucionário que acabou, em larga medida, por caracterizar a contemporaneidade. Foi esta cultura do agir, e do agir para transformar, envolvendo simultaneamente uma mística colectiva e individual, não despida de modalidades espirituais, e identificando-se com o desiderato da própria mudança, que permitiu falar-se da *militância* como uma maneira de ser contemporânea – o ser militante – onde se cruzam inspirações de muitos campos: legitimistas, nacionalistas, liberais, republicanas, socialistas ou anarquistas. Também o meio católico se imbuíu deste espírito e, no quadro da restauração católica oitocentista, gerou um modo de estar na sociedade que se pode caracterizar como um modo de *ser militante católico*.

Assim, e considerando este enquadramento, estudar o itinerário de um militante católico, neste caso o de Abúndio da Silva, é situar a reflexão e o conhecimento de um determinado período no cruzamento entre o indivíduo e os grupos em que participou ou dos quais se distanciou, bem como avaliar a sua percepção dos acontecimentos seus contemporâneos, compreendendo-se assim alguns aspectos do funcionamento, do modo como o catolicismo embrecha e intervém no todo social.

Este trabalho não pretende ser propriamente a biografia de alguém que, apesar de ter tido uma vida relativamente curta, surge como figura destacada do movimento católico no período final da Monarquia Constitucional e na primeira fase da República. Trata-se, antes de mais, de verificar como um homem, evoluindo no seio do catolicismo em recomposição e afirmação no interior de uma sociedade liberal – a portuguesa –, nos elucida sobre a pluralidade de dimensões que atravessam a componente católica e nos aponta questões centrais que marcam esse período da história do país, particularmente ao nível social e das mentalidades, considerando os contornos políticos desse mesmo contexto.

A abordagem requerida sobre Manuel Isaías Abúndio da Silva aponta para duas dimensões – a de católico e a de cidadão –, constituindo ambas parte de uma mesma personalidade, não separável e em constante conflituosidade, porque vertentes de um mesmo empenhamento militante. Assim, a *militância* católica surge, em toda a sua amplitude, como exercício real de uma intervenção sócio-política, alimentada por motivações ideológicas e espirituais: sentido e significado de vida. Intervenção essa que exprime um referencial mais amplo: o da Igreja Católica Romana no seio de uma globalidade complexa que é a sociedade

ou, em certas circunstâncias, a forças populares armadas. E certos ambientes revolucionários de França, Espanha ou Itália funcionaram como referências inspiradoras. A luta entre facções políticas encarnou, em certa medida e por mimetismo, esta componente, passando o poder e o seu exercício a ser objecto de conquista por parte de formações partidárias ou de lideranças que pretendem representar a sociedade, representação essa legitimada pelo voto.

portuguesa, através daquilo que foi como pessoa e no que ele próprio tinha de consciência de si.

Abúndio da Silva, tendo exercido influência, não foi propriamente um homem do poder político nem do poder eclesiástico. Foi *um leigo interveniente*, e esta intervenção deu-lhe influência, correspondendo assim ao desenho de alguém que, na charneira do processo de secularização¹⁴ formulou e encarnou um projecto de reforma da sociedade, considerando a religião como factor determinante de tal desiderato reformador, associando à eficácia deste a pressuposição de *uma restauração católica*, que só poderia ser social na medida em que fosse eclesial¹⁵.

Foi a amplitude desta compreensão da restauração católica que, não sendo específica ou exclusiva de um protagonista, neste caso de Abúndio da Silva, constituiu o grande debate sobre o lugar do catolicismo na sociedade contemporânea; isto é, de como a experiência religiosa sendo um facto social, uma herança, uma memória, um enquadramento da vivência individual e social, compunha o humus do terreno social, da disputa do poder, da formulação dos contornos da convivência social e da definição do paradigma de sociedade.

A Igreja Católica, pelo facto de existir socialmente, tem poder; um poder que ela própria fundamenta a partir da sua auto-compreensão¹⁶. Da herança da sociedade de cristandade, a configuração e o enquadramento sociais recebiam, em larga medida, a sua referência e legitimidade. Todavia, sem rejeitar a sua exis-

¹⁴ A secularização caracteriza-se por ser um «processo de ruptura da homogeneidade social garantida pela dimensão religiosa e apresenta-se associada à valorização da liberdade enquanto horizonte de realização individual e fundamento do viver em sociedade, expressando formas de autonomia desses mesmos níveis de realização, considerada esta como afirmação da consciência individual e do agir cívico». Compreendida como «amplo processo de mutação e, sobretudo, de deslocação do facto religioso, na sua interacção indivíduo-sociedade», «a secularização processa-se na longa passagem da legitimação da confessionalidade sociopolítica para uma sociedade onde a religião se encontra em concorrência com outros princípios e com outras fontes de legitimação das práticas individuais e sociais, e por conseguinte, do enquadramento sociocultural.» (António Matos Ferreira – Secularização. In *DHRP*, vol. 4, p. 196). Ainda sobre esta problemática num contexto europeu, cf. René Rémond – *Religion et société en Europe: essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIXe et XXe siècles (1789-1998)*. Paris: Éditions du Seuil, 1998.

¹⁵ A *restauração católica* não constituiu só um horizonte de mobilização em ordem a contrariar a descrutização, mas correspondeu também, e em simultâneo, à expressão sociológica da vontade de se refazer o tecido social do catolicismo. Foi uma certa percepção do modo de ser da Igreja Católica, em que a sua concretização se identificava com uma apologética que tomava a sacralidade da sociedade identificada com o «corpo de Cristo». A restauração católica revestia-se, assim, de uma dimensão reparadora conducente a uma ressacralização da sociedade.

¹⁶ A auto-compreensão da Igreja Católica não resulta simplesmente de uma apreciação de natureza institucional, enquanto expressão da convivência social. A sua constituição é auto-compreendida como fruto de um mandato divino para realizar uma missão cuja fonte e destino têm a mesma origem: a vontade de Deus. Assim, o seu poder, expresso através da dimensão social, visa expressar uma transmundaneidade como afirmação de um poder e de uma autoridade de outra natureza. É esta dimensão – o ser de uma outra natureza – que reveste a Igreja Católica do seu poder, isto é, do peso e implicações da sua existência social.

tência social, o liberalismo, desde o início, questionara e disputara a sua função e o seu lugar sociais, surgindo, paulatinamente, por parte de sectores radicais e socializantes, o desiderato de substituição da religião tradicional e de laicização da sociedade¹⁷. No interior desta disputa estava em jogo uma concorrência de influências, afinal uma disputa em torno do exercício do poder na sociedade. Pode considerar-se que o Estado liberal, para afirmar a sua autoridade e a sua eficácia, disputava à Igreja Católica a sua presença social, procurando ordená-la no quadro da constitucionalização do regime e no seu funcionamento, desenvolvendo uma actuação regalista¹⁸; por seu lado, sectores católicos reagem, encontrando na vertente ultramontana¹⁹ o seu amparo, e formulando uma eclesiologia reivindicativa da autonomia e da liberdade da religião e da Igreja.

Mas o empenhamento dos activistas católicos não resultou só de uma reacção global e ideológica à modernidade²⁰, ele continha também perspectivas próprias relativas à sociedade e ao «bem comum», que tornam a sua actuação num

¹⁷ Cf. António Matos Ferreira – Laicidade. In *DHRP*, vol. 3, p. 58-65, onde se afirma ser este «um processo, no qual se cruzam e afastam dois elementos importantes: a afirmação do indivíduo na sua existência e a referência de sentido, de sentido último na sociedade. [...] A laicização não corresponde só a uma história contra ou exterior à religião, ao cristianismo, às Igrejas, particularmente à Igreja Católica Romana, na medida em que se compreende em dialéctica com a própria recomposição da religião na época contemporânea» (p. 59).

¹⁸ O regalismo corresponde à supervisão tutelar da Igreja pela autoridade política em geral, monarcas ou Estados, constituindo a afirmação do poder civil sobre o poder eclesiástico. «O regalismo traz, portanto, consigo o alargamento do campo de jurisdição do Estado a expensas da Igreja. Traduz-se em práticas políticas diferenciadas, cuja origem pode estar em concessão amistosa (direito de padroado), em usurpação (recurso à coroa) ou em reivindicação (beneplácito régio), e que são defendidas com dois tipos de argumentação: justificativa ou fundamentadora. A argumentação é justificativa quando invoca razões acidentais (históricas) e é fundamentadora quando apresenta razões essenciais (teóricas). A primeira caracteriza o regalismo empírico ou pragmático; a segunda é própria do regalismo doutrinário» [Zília Osório de Castro – O Regalismo em Portugal da Restauração ao Vintismo. *O Estudo da História – Boletim da Associação dos Professores de História*. 12-15 (1990-1993), p. 139-140].

¹⁹ «A Igreja não era um grupo de pressão como os outros. Ela não defendia apenas interesses institucionais internos. Exprime também (e sobretudo) uma fé comum e interesses que não se circunscrevem às fronteiras do país. O internacionalismo não lhe permite apenas afrontar o Estado mas também a independência da nação. O âmbito universal e a obediência primordial a um centro de poder supra-nacional conferia-lhe a imagem de defender, acima de tudo, uma política de satisfação dos direitos do papa, não desdenhando de recorrer aos meios políticos, diplomáticos e militares dos estados em benefício próprio» [Rui Afonso Costa – A questão religiosa e a ideia de Estado-Nação: notas sobre a propaganda republicana. *O Estudo da História – Boletim da Associação dos Professores de História*. 12-15 (1990-93), p. 173]. Cf. também Vítor Neto – *O Estado, a Igreja e a sociedade em Portugal (1832-1911)*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda: 1998, p. 371-382. O ultimontanismo, contudo, não correspondia simplesmente à referência e à subordinação em relação à autoridade pontifícia e à estratégia de intervenção romana, transportava também uma representação do poder na sociedade, da relação entre sagrado e profano, perspectivas que se projectavam simultaneamente no modo como se compreendia a sociedade. Isto é, a dimensão supra-nacional figurava uma *christianitas* como a sociedade sustentada por Deus e orientada para a transcendência, referências da própria mobilização católica em face dos particularismos nacionais e da secularização acentuados com o liberalismo.

projecto específico de mudança social. Tal projecto inscreve-se, numa determinada época e em função das circunstâncias, na «missão» da Igreja – a cristianização: marcar as sociedades e os seus membros pela doutrina e pelos valores que lhe eram próprios.

Em face das mudanças sociais e culturais pressentidas pela instauração do liberalismo político, o meio católico, nos seus diversos matizes, entendia que se operara uma descristianização da sociedade e, por conseguinte, importava galvanizar consciências e vontades, bem como promover iniciativas em ordem à missão da mesma ²¹. A valorização da descristianização ²² correspondia também a um diagnóstico sobre a perda de controlo sobre o povo por parte das instituições eclesiais. E, neste contexto, o movimento social católico surgia, não exclusivamente como entrave ao liberalismo e ao socialismo, mas para contrariar essa descristianização, encarada como mal para a Igreja e, também, para a sociedade. Esta leitura da realidade transportava consigo, simultaneamente, novas necessidades, quer em torno da vivência religiosa e espiritual, quer em termos organizativos com incidências eclesiológicas ²³. Assim, visava-se fomentar o comportamento de influência, combate e propaganda, particularmente quando nessa mesma sociedade se desenvolviam forças que procuravam retirar, delimitar

²⁰ No que respeita a esta articulação entre modernidade e religião cristã, o filósofo Manuel Baptista Pereira considera que «A génese do homem contemporâneo ostenta nas suas raízes a trama complexa de uma ruptura épocal, que, desde o séc. XVII e numa experiência nova de tempo, inaugurou através de grandes categorias como secularização, crítica, revolução, progresso, emancipação e desenvolvimento ou evolução um original modo europeu de compreender o homem, a sociedade, o mundo e a história, que flagrantemente contrastava com velhos topoi do pensamento tradicional», acrescentando também que «Nas raízes históricas do Iluminismo, há um crescente processo de secularização, que não é apenas um produto da Reforma nem uma expropriação de bens culturais extorquidos ao seu legítimo proprietário mas uma profunda mudança histórica nascida sob influência directa do Cristianismo» (*Modernidade e secularização*. Coimbra: Livraria Almedina, 1990, p. 1 e 47).

²¹ Esta actividade missionária traduzia-se, desde o impacto da revolução liberal na sociedade portuguesa, no surgimento de «um campo novo ao apostolado. A laicização das instituições e da vida, quanto mais progredia, mais o exigiu. [...] O repto lançado pela laicização da sociedade e as fraquíssimas possibilidades dos evangelizadores tradicionais juntaram-se então, para proporcionar e urgir o aparecimento de uma nova militância. E, dentro desta, incentivaram o apostolado laical, que se desenvolveu até aos nossos dias.» (Manuel José Macário do Nascimento Clemente – *Nas origens do apostolado contemporâneo em Portugal: a Sociedade Católica (1843-1853)*. Braga: Universidade Católica Portuguesa; Faculdade de Teologia, 1993, p. 20-21). Sobre o impulso oitocentista de propagação católica cf. também Manuel Clemente – *Igreja e sociedade portuguesa do liberalismo à República*. Lisboa: Grifo, 2002.

²² A descristianização, antes de ser uma percepção sociológica sobre a desafecção confessional, foi assumida no terreno católico como o resultado dissolvente da sociedade produzido pelos «filósofos» e «pela revolução», filhos da «heresia», donde resultava o desamparo das populações por ser um ataque à «verdade» da religião.

²³ Cf. Roger Aubert – *L'enseignement du magistère ecclésiastique au XIXe siècle sur le libéralisme*. In *Tolérance et communauté humaine: chrétiens dans un monde divisé*. Tournai: Casterman, p. 75-103; Angel Anton – A eclesiológia católica nos séculos XIX e XX. *Brotéria*. 131: 1 (1990) 80-81; ou ainda, para a compreensão do processo histórico contemporâneo na sua relação com o pensamento teológico, *Histoire et théologie*. Dir. Jean-Dominique Durand. Paris: Beauchesne, 1994.

ou restringir a influência da Igreja e das suas doutrinas, isto é, realizar um processo de laicização ²⁴.

Efectivamente, o catolicismo contemporâneo foi marcado pela emergência de novas formas de actuação dos católicos que, recorrendo às tradicionais formas organizativas – paróquia, ordens religiosas, confrarias, etc. – catapultaram os leigos ²⁵ para a ribalta da vida social, cultural e política, ganhando estes um papel progressivamente determinante em certas formas de intervenção e de construção do próprio discurso religioso e social da Igreja Católica Apostólica Romana, assim como abriram novas formas institucionais desta se realizar historicamente. Este processo não foi linear, patenteando uma dupla conflituosidade – social e eclesial –, expressão e fruto da evolução da sociedade e da própria consciência que o homem tinha de si e da sua história, bem como da mutação interna do próprio universo religioso na sua formulação teológica e nos seus diversos níveis de práticas.

As influências externas tiveram grande importância para as modificações da sociedade portuguesa, e as ideias foram motor de transformação, dando expressão ideológica às tensões existentes na sociedade. Certamente, por causa do atraso económico, sobretudo por um débil e lento processo de industrialização, coube às ideias uma função mobilizadora, já que o movimento social enquanto tal tinha menor capacidade de gerar e corporizar a agitação sócio-política. Neste contexto, importa realçar o papel desempenhado pelas experiências católicas de outros países, que marcaram e influíram experiências e pessoas. Nesse processo de influência não foi secundário nem o magistério pontifício, pelas referências doutrinais propostas, nem a actuação da diplomacia da Santa Sé, nomeadamente através da actuação e das orientações patrocinadas por alguns nuncios em particular ou por parte de Roma directamente, com directivas emanadas dos diversos dicastérios.

²⁴ Cf. Fernando Catroga – O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1991). *Análise Social*. 100 (1988) 211-273. Esse processo de laicização, sustentado por um laicismo militante, pretendia ser «um projecto de revolução cultural alternativo à mundividência católica, tudo o que respeitasse à natureza, ao homem e à sociedade não lhe podia ser indiferente» (p. 254). «[...] o projecto laicista propôs-se, de um modo organizado, transformar não só as instituições culturais, mas também a consciência colectiva, o que passava pela descristianização das ideias e dos comportamentos e pela socialização de uma nova moral e de uma nova simbólica político-social. [...] o laicismo, apesar da crescente irradiação do seu militantismo, constituía uma opção de uma minoria que actuava como uma verdadeira vanguarda iluminista e cujo raio de acção atingia, quase exclusivamente, as grandes cidades e os estratos populares mais alfabetizados» (p. 273).

²⁵ Na época contemporânea, a emergência e a afirmação dos leigos através de novas formas de apostolado inscreveu-se num paradigma missionário centrado na acção, como motor da cristianização da sociedade. A este propósito cf.: Manuel Clemente – *Igreja e sociedade portuguesa*; Teresa Maria Leal de Assunção Martinho Pereira – *A questão da identidade laical à luz da Lumen Gentium e dos desenvolvimentos pós-conciliares*. Lisboa: Rei dos Livros, [1990]; ou ainda, António Matos Ferreira – *Ação Católica*. In *Dicionário de História de Portugal: Suplemento*. Coord. António Barreto e Maria Filomena Mónica. Porto: Livraria Figueirinhas, 1999, vol. 7, p. 25-31.

No período em análise, a Igreja Católica Romana não reage unicamente às pressões e contrariedades que lhe vêm de fora. Ela vai paulatinamente desenvolver dinâmicas internas que são descolagens da organização política da sociedade enquanto tal, reflectindo o impacto de uma secularização que se insinua de múltiplas formas ²⁶, adquirindo uma nova organicidade na relação com a sociedade que, ainda incipiente, determinará o catolicismo até ao pós-II Concílio do Vaticano: formas novas de vida consagrada (congregações religiosas) e de associações de católicos (leigos, padres e religiosos) que integram novas modalidades dos movimentos sociais ²⁷. Simultaneamente, ela integra e influi.

2. UM PERÍODO: 1870-1914. CONTEXTO E CARACTERIZAÇÃO DA CRISE NACIONAL

O século XIX português foi marcado por um permanente desejo de «regeneração nacional», resultante de uma consciência, diferenciada mas permanente, de atraso e de decadência nacional em relação às outras potências europeias e em confronto com o passado português e, sobretudo, com as imagens desse *ethos* histórico.

Num primeiro momento, foi uma visão iluminista e romântica que marcou esta percepção de decadência e de crise nacional e que levou à revolução liberal de 1820, como imperativo social e moral, desembocando na guerra civil (1832-1834); e onde as reformas de Mouzinho da Silveira (1780-1849) e as doutrinações, por exemplo, de um Almeida Garrett (1799-1854) ou de um Alexandre Herculano (1810-1877) constituíram apelo à necessária «regeneração» e encarnaram o desejo profundo de Portugal reencontrar o seu lugar como potência de progresso, tal como se entendia que tinha sido o seu passado ²⁸. Mas, a conflituosidade na sociedade portuguesa durante o século XIX não se processou unicamente entre a persistência de factores do Antigo Regime e a afirmação de um ideário revolucionário liberal. Este, depois da transformação constitucional da Monarquia, apresentava-se atravessado por diversas concepções e interesses anta-

²⁶ Cf. António Matos Ferreira – Secularização. In *DHRP*, vol. 4, p. 195-202.

²⁷ Cf. Paulo de Oliveira Fontes – Movimentos eclesiais contemporâneos (séculos XIX-XX). In *DHRP*, vol. 4, p. 459-470.

²⁸ A noção de «regeneração» acompanha o alvor do liberalismo e o seu desenvolvimento que, em contraponto à ideologia decadentista, pretende evidenciar a situação do país ao defrontar-se «a um mesmo tempo, com os atavismos da estrutura nacional e com os ventos de origem transpirenaica, anunciadores dos novos ritmos – económicos, técnico, sociais e políticos – da vida hodierna» (Joel Serrão – Regeneração. In *Dicionário da História de Portugal*. Dir. Joel Serrão. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1968, vol. 3, p. 553. Cf. também Joel Serrão – *Da «regeneração» à República*. Lisboa: Livros Horizonte, 1990). Trata-se de uma expressão «que no decurso de Oitocentos assume no discurso liberal o renascer, o mudar de rumo, a vários níveis, da vida nacional» (Maria Manuela Tavares Ribeiro – A Regeneração e o seu significado. In *História de Portugal*. Dir. José Mattoso. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993, vol. 5, p. 121).

gónicos quanto aos grupos sócio-económicos e às respectivas interferências na estruturação política e económica do país ²⁹.

As hesitações e as fragilidades da industrialização de Portugal no século XIX, se são herdadas de uma sociedade de Antigo Regime, prolongam-se nas ambivalências das opções de desenvolvimento económico ao longo do período oitocentista ³⁰. Entre uma economia assente na agricultura e uma industrialização progressiva, o atraso do país dificulta o acompanhamento do processo de desenvolvimento que se opera na mesma época noutras potências europeias. As opções de livre-cambismo acentuam a integração da economia portuguesa no espaço dominante da Inglaterra, remetendo o país para uma periferização marcante para o seu futuro. O aumento progressivo da população é acompanhado por uma emigração constante, que acentua questões de insuficiência e de dependência em relação ao estrangeiro ³¹.

Mesmo o período onde se verificou certa estabilidade política e uma consequente iniciativa de medidas de fomento – o fontismo (1851-1876) – não conseguiu alterar substancialmente esta situação de atraso e de dependência, pelo contrário, vários factores tenderam a acentuá-la ³². A economia portuguesa, fortemente marcada pelas actividades comerciais em detrimento das actividades industriais, tornara-se deficitária de forma endémica e a crise financeira, nomeadamente no respeitante à dívida externa, constituíra-se como gangrena para o regime monárquico constitucional ³³. Se a partir de 1875-1880 se assistiu a uma nítida aceleração do processo de industrialização do país, as necessidades coloniais portuguesas subjacentes a este processo revelaram a secundarização de Portugal como potência, tendo a crise provocada pelo Ultimato inglês (1890) constituído um momento essencial de ruptura na sociedade portuguesa, conside-

²⁹ Cf. Victor de Sá – *Perspectivas do século XIX*. 2ª ed. Porto: Limiar, 1976; ou ainda, do mesmo autor, *A crise do liberalismo e as primeiras manifestações das ideias socialistas em Portugal (1820-1852)*. Lisboa: Livros Horizonte, 1978.

³⁰ Cf.: David Justino – *A formação do espaço económico nacional: Portugal (1810-1913)*. 2 vol. Lisboa: Vega, [1988-1989]; Sacuntala de Miranda – *Portugal: o círculo vicioso da dependência (1890-1939)*. Lisboa: Editorial Teorema, [1991]; Jaime Reis – *O atraso económico português em perspectiva histórica: estudos sobre a economia portuguesa na segunda metade do século XIX (1850-1930)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993; ou ainda Pedro Lains – *A economia portuguesa no século XIX: crescimento económico e comércio externo (1851-1913)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995.

³¹ «[...] a emigração contemporânea portuguesa é consequência natural do baixo nível médio de vida, efeito, por seu turno, de um crescimento lento, do qual são índices seguros a curva da nossa industrialização e o predomínio no conjunto nacional das actividades agrárias, que mobilizaram, e mobilizam, percentagens excessivas da população» (Joel Serrão – Emigração. In *DHP*, vol. 2, p. 27).

³² Cf. Maria Eugénia Mata – As três fases do Fontismo: projectos e realizações. In *Estudos e Ensaios em homenagem a Vitorino Magalhães Godinho*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editores, 1988, p. 413-430.

³³ Cf.: Eugénia Mata – Conjuntura económica e conjuntura política em Portugal (1851-1910). *Economia*. 24: 1 (1990) 51-84; Pedro Lains – A crise financeira de 1891 em seus aspectos políticos. In *Crises em Portugal nos séculos XIX e XX*. Coord. Sérgio Campos Matos. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2002, p. 57-79.

rado por muitos autores como inaugural de um outro período da história nacional ³⁴. A questão colonial passou, nestas circunstâncias, a colocar um outro desafio à legitimidade pública e nacional do regime monárquico-liberal ³⁵.

Se a consciência de crise e de decadência nacionais ³⁶ tinha um fundo cultural amplo e de carácter europeu, bebido no marulhar das ideias do século, encarava também, no plano nacional, uma consciência interiorizada daqueles que pensavam e actuavam orientados por uma vontade de transformar o país a partir das suas estruturas e mentalidades. Desde a década de 50 que tinham começado a surgir novas formulações ideológicas no espaço da sociedade liberal ³⁷, como reelaborações das suas próprias coordenadas e como expressão de novas sensibilidades e desideratos sociais, as quais marcaram o pensar e o agir dos sectores mais activos das gerações que protagonizaram o desfecho do regime monárquico e se projectaram com a implantação da República em 1910 ³⁸. Foi o caso do romantismo liberal municipalista de Alexandre Herculano, denunciador da ordem e da cultura eclesiástica ultramontana ³⁹, ou do socialismo utópico, municipalista e federalista republicano de Henriques Nogueira ⁴⁰.

³⁴ «Portugal no fim do século tinha-se transformado em quase todos os sentidos, de tal modo que se tornava necessário dar uma organização diferente aos Portugueses. O Ultimato, em 1890, foi o primeiro momento desse processo. Nunca, como durante o Ultimato, houve tanta histeria acerca da necessidade de uma “ideia colectiva”, de organizar os Portugueses à volta da comunhão com a Pátria e as coisas portuguesas» (Rui Ramos – A Segunda Fundação (1890-1826). In *História de Portugal*. Dir. José Mattoso. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994, vol. 6, p. 39).

³⁵ Cf. João Medina – A crise colonial dos anos noventa em Portugal e Espanha e as suas consequências para os dois países ibéricos (1890-1898). In *História de Portugal dos tempos pré-históricos aos nossos dias*. Dir. João Medina. Alfragide: Ediclube, [1993], vol. 9, p. 219-230.

³⁶ Cf. Sérgio Campos Matos – A crise da monarquia constitucional (1890-1906). In *História de Portugal dos tempos pré-históricos aos nossos dias*. Dir. João Medina. Alfragide: Ediclube, [1993], vol. 9, p. 163-188. Ou ainda, *Crises em Portugal nos séculos XIX e XX*. Actas do seminário organizado pelo Centro de História da Universidade de Lisboa, 6 e 7 de Dezembro de 2001. Coord. Sérgio Campos Matos. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2002.

³⁷ Cf. Victor de Sá – *Perspectivas do século XIX*. Ou ainda, Joel Serrão – Du socialisme libertaire à l'anarchisme. In *Utopie et socialisme au Portugal au XIXe siècle*. Actes du Colloque, Paris, 10-13 Janvier 1979. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian; Centre Culturel Portugais, 1982, p. 331-368.

³⁸ «O republicanismo português só se torna compreensível numa perspectiva histórica se o entendermos, antes de mais, como o produto da crise do próprio regime liberal implantado entre nós a partir de 1834 [...]» (João Medina – «Oh! A República!...»: estudos sobre o republicanismo e a Primeira República Portuguesa. Lisboa: Centro de Arqueologia e História da Universidade de Lisboa; Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990, p. 13).

³⁹ Alexandre Herculano «situava-se também na linha daqueles que tinham uma concepção providencialista da história. Isso significava que a marcha da civilização se fazia de um grau inferior para um grau superior, de acordo com os ditames da Providência divina» [Vitor Neto – Herculano: política e sociedade. *Revista de História das Ideias*. 7: 2 (1985), p. 649-650]. Também, do mesmo autor, O liberalismo católico de Alexandre Herculano. In *Alexandre Herculano: liberalismo e romantismo*. Actas do Colóquio. Santarém: Escola Superior de Educação, 1999, p. 59-66.

⁴⁰ José Félix Henriques Nogueira (1823-1858), manifestando a permanência de ideais liberais e transformadores da sociedade, preconiza simultaneamente o advento de novos horizontes formulados em termos

As medidas de fomento – estradas, caminhos de ferro, etc. – aceleraram neste mesmo período «o ideal de progresso» como matriz de futuro, favorecendo a circulação de ideias e contribuindo para acentuar o impacto desse paradigma de transformação e de «industrialismo», modelado nos centros europeus considerados de progresso⁴¹. Mas, por outro lado, este fomento contribuiu também para acentuar a consciência de decadência e de atraso nacionais como um destino inexorável, se bem que os diagnósticos e as terapias preconizadas fossem muito diferenciadas de acordo com os sectores sócio-económicos, ideológicos ou políticos⁴².

Contudo, esta actividade intelectual crítica e o seu referencial externo foram o húmus donde emergiu uma nova geração, desligada das lutas liberais e do seu romantismo. Esta nova geração – comumente designada como a Geração de 70 – procurou valorizar novas sensibilidades, constituir um programa e definir novas experiências culturais e cívicas⁴³. Não menos romântica, mas de um outro modo, e no cruzamento de uma pluralidade de influências, esta geração protagonizou, de uma maneira ou de outra, os principais movimentos sócio-políticos e culturais que marcaram a transição do século XIX para o XX em Portugal.

Integrando a problemática da decadência nacional num espaço mais amplo – o da Península Ibérica – os homens que integraram esta geração, se apresentavam inicialmente factores de aproximação e identificação mútua, transportavam também muitas diferenciações que os dividiram e em torno das quais se estabeleceram importantes rivalidades e confrontos. A industrialização, lenta e circunscrita,

republicanos e democratizantes. «No edifício político que o autor construiu a monarquia era substituída pela república e a democracia erguia-se a partir do recurso ao sufrágio universal só possível com a igualdade da cidadania. Por isso, parece-nos indubitável a existência de um fundo ideológico rosseauiano no seu projecto político. Sendo assim, também H. Nogueira era tributário das concepções atomistas da sociedade e das teorias contratualistas vindas do jusnaturalismo». «As ideias municipalistas de H. Nogueira que o levaram a fazer a apologia da instituição e a ver nela a “unidade fundamental do estado”, encontraram, em parte, a sua inspiração em Alexandre Herculano, seu “mestre e amigo”» [Vitor Neto – Iberismo e municipalismo em J. F. Henriques Nogueira. *Revista de História das Ideias*. 10 (1988), p. 763 e 765]. Ver também Vitor Neto – *As ideias políticas e sociais de José Félix Henriques Nogueira*. Torres Vedras: Câmara Municipal de Torres Vedras, 2005.

⁴¹ Cf. Rui Ramos; Pedro Lains; Fernando Marques da Costa – Esperanças e frustrações da nova ordem socioeconómica. In *Portugal Contemporâneo*. Dir. António Reis. Lisboa: Publicações Alfa, 1999, vol. 2, p. 123-232.

⁴² «A crise financeira de 1891 é um assunto obrigatório da história portuguesa do século XIX. A ela está ligado o fim de um período de grande estabilidade monetária e cambial e de relativo crescimento económico. [...] A crise de 1891 foi uma crise *financeira* porque as finanças do Estado e o sistema bancário entraram então em colapso. Depois, esta crise *financeira* tornou-se imediatamente uma crise económica, porque provocou uma estagnação do crescimento da riqueza» [Luís Aguiar Santos – A crise financeira de 1891: uma tentativa de explicação. *Análise Social*. 158-159 (2001), p. 185]. Cf. também Armando de Castro – Tensões e modificações económico-sociais (1890-1910). In *História de Portugal*. Dir. José Hermano Saraiva. Lisboa: Publicações Alfa; Selecções Reader's Digest, 1983, vol. 3, p. 635-641. Ou ainda, António Sousa Franco – As finanças públicas no liberalismo monárquico: o desequilíbrio crónico. In *História de Portugal dos tempos pré-históricos aos nossos dias*. Dir. João Medina. Alfragide: Ediclube, [1993], vol. 9, p. 33-46.

⁴³ João Medina – *A Geração de 70: uma geração revolucionária e europeísta*. Cascais: Instituto de Cultura e Estudos Sociais; Câmara Municipal de Cascais, 1999.

mas efectiva, favorecera o surgimento das primeiras tentativas de constituição de organizações operárias, oscilando entre o ideário socialista e anarquista ⁴⁴, mas foi o republicanismo que acabou por se constituir como dinâmica aglutinadora da contestação sócio-política, encontrando na crise da Monarquia Constitucional incentivo para a sua própria organização e expansão ⁴⁵. Um dos aspectos centrais dessa conflituosidade formulou-se em torno do anticlericalismo ⁴⁶ que se tornara, indiscutivelmente, num dos traços comuns dessa geração intelectual e militante, mesmo se as suas apreciações específicas eram matizadas, quer na sua fundamentação filosófica, quer na sua utilização como arma de combate político.

A problemática religiosa, nos seus diferentes aspectos, constituiu elemento central no debate político e cultural desta época. O papel do catolicismo e da Igreja Católica Romana, como factor estruturante da sociedade portuguesa, foi apreciado, de um modo geral, pela Geração de 70, como fautor do processo de decadência nacional existente ⁴⁷. Mas a crítica à religião não surgiu somente como rejeição do catolicismo enquanto forma histórica encarado como uma etapa ultrapassada agora pela «revolução, o cristianismo dos tempos modernos» ⁴⁸, ou enquanto encarnando um estágio de desenvolvimento humano anterior à afirmação da razão e da ciência, como observava o ideário positivista ⁴⁹.

⁴⁴ Cf.: *Utopie et socialisme au Portugal au XIXe siècle*. Actes du colloque, Paris, 10-13 Janvier 1979. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian, 1982; e António Ventura – *Anarquistas, republicanos e socialistas em Portugal: as convergências possíveis (1892-1910)*. Lisboa: Edições Cosmos, 2000.

⁴⁵ Cf.: Fernando Catroga – *O Republicanismo em Portugal: da formação ao 5 de Outubro de 1910*. 2ª ed. Lisboa: Editoria Notícias, 2000; e João Medina – «Oh! A República!...».

⁴⁶ O anticlericalismo não era sinónimo de irreligião, pelo contrário, em muitos espíritos afluíam níveis diferenciados de deísmo especulativo e de espiritualidade de várias tonalidades e influências. Cf. António Matos Ferreira – Anticlericalismo; e Heterodoxia. In *DHRP*, vol. 1, p. 79-82; e vol. 4, p. 400-405. E, ainda, *O Anticlericalismo português: história e discurso*. Actas do colóquio. Coord. Luís Machado de Abreu e António José Ribeiro Miranda. Aveiro: Universidade de Aveiro, 2002.

⁴⁷ Cf. António Manuel Bettencourt Machado Pires – *A Ideia de decadência na geração de 70*. Ponta Delgada: Instituto Universitário dos Açores, 1980; e João Medina – *As Conferências do Casino e o socialismo em Portugal*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1984, e, ainda, do mesmo autor, *A Geração de 70: uma geração revolucionária e europeísta*.

⁴⁸ Significativamente, Antero de Quental (1842-1891) terminava a sua conferência sobre *Causas de decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos* afirmando: «[...] o Cristianismo foi a Revolução do mundo antigo: a Revolução não é mais do que o Cristianismo do mundo moderno» (Antero de Quental – *Prosas Sócio-Políticas*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982, p. 296).

⁴⁹ «[...] o positivismo possibilitava a fundamentação de um reformismo político feita em nome da ciência e capaz de evitar a emergência de revoluções incontroláveis, ao mesmo tempo que permitia fornecer novas armas teóricas ao regalismo liberal e à crítica à própria religião. Seria, em síntese, a filosofia adequada ao estado terminal da evolução espiritual da humanidade, ou melhor, da sua vanguarda (a Europa e, dentro desta, a França). Daí que o positivismo seja, em última análise um francesismo» (Fernando Catroga – Os caminhos polémicos da «geração nova». In *História de Portugal*. Dir. José Mattoso, vol. 5, p. 573). Ver ainda, do mesmo autor – A formação do movimento republicano (1870-1883). In *História Contemporânea de Portugal*. Dir. João Medina. Lisboa: Amigos do Livro Editores, 1985, vol. 2, p. 9-42. Cf. também Amadeu Carvalho Homem – Algumas notas sobre o positivismo religioso e social. *Revista de História das Ideias*. 9: 2 (1987) 667-673.

No final do século XIX, o catolicismo surge em Portugal profundamente envolvido no interior do debate sobre a crise nacional⁵⁰, encarado por uns como um dos factores mais responsáveis por tal situação, defendido por outros como o recurso capaz de contribuir para uma regeneração necessária. A Igreja Católica Romana e, de uma maneira muito particular, os sectores católicos empenhados numa renovação desse catolicismo encontraram-se confrontados pelas diferentes formas de liberalismo que, ao procurar afirmar-se nas suas formas mais tradicionais ou nas mais radicais como o republicanismo, transportavam uma concepção regalista e de funcionarização da religião. Também o messianismo revolucionário socialista e anarquista tinha, em relação à Igreja Católica Romana e aos seus diversos movimentos sociais, uma desconfiança, quando não uma grande hostilidade, porque os considerava instâncias legitimadoras de injustiças sociais e porque, possuindo estas também, e de forma concorrencial, organizações e acção de enraizamento popular, as encarava como fadoras de alienação e de atraso para a causa da reivindicação social⁵¹.

Assim, o catolicismo confrontava-se com um duplo movimento de mutação social e cultural: o da laicização⁵², que procurava retirar ou reduzir significativamente o papel da religião e da Igreja Católica na sociedade portuguesa; e o da sua substituição por um espiritualismo variado, assente no pensamento de certos intelectuais ou de correntes positivistas, que informou significativamente a base ideológica de mobilização contra a Monarquia e a Igreja Católica, considerando esta última como um dos suportes mais consistentes do regime dos Braganças.

Assistiu-se, no esgotamento programático dos partidos tradicionais da Monarquia Constitucional, conservadora e liberal, aos que recorreram também à questão religiosa para estabelecer a sua própria diferenciação política e de luta partidária. O regime político e a sociedade civil eram disputados por dois projectos diversos e antagónicos: o católico e o dos sectores culturais e políticos que preconizavam a laicização. Duas instituições – a Igreja Católica Romana e a

⁵⁰ Cf. António Matos Ferreira – Repercussões do Ultimatum no meio católico: notas acerca do nacionalismo católico. *Lusitania Sacra*. 6 (1994) 31-45.

⁵¹ Cf. António Matos Ferreira – Questions autour de la répercussion au Portugal (1891-1911) de l'encyclicle *Rerum Novarum*. In «*Rerum Novarum*»: écriture, contenu et réception d'une encyclique. Actes du colloque international organisé par l'École française de Rome et le Greco n° 2 du CNRS. Rome, 18-20 avril 1991. Rome: École Française de Rome, 1997, p. 443-464.

⁵² «Historicamente o laicismo surge, neste âmbito, como ideologia de combate, de militância, como forma de transformar a realidade e de instaurar uma outra ordem, rompendo com aquela considerada subordinada ao religioso e à autoridade eclesiástica, como também se confunde com a percepção de um binómio conflituoso: clericalismo e anticlericalismo. [...] Todavia, o laicismo não é necessariamente sinónimo de ateísmo, pois muitos dos seus defensores reconhecem a necessidade da transcendência expressa ao nível da ética social, chegando mesmo a destacar a função social da religião e das Igrejas, embora pressupondo a delimitação e a subordinação destas ao Estado, atribuindo a este capacidade moral de integração do todo social» (António Matos Ferreira – Laicidade. In *DHRP*, vol. 3, p. 59).

Franco-Maçonaria – eram apresentadas como paradigma e, de certo modo, protagonizaram este afrontamento⁵³. Porém, elas próprias manifestavam grande diversidade interna; sendo «a regeneração do país» um desiderato comum, também era de divergência e de confronto pelo conteúdo que lhe era dado e pelo que implicava de percepção sobre as mudanças a realizar, na sua fundamentação, na sua concretização e nos objectivos a alcançar.

As organizações socialistas e anarquistas⁵⁴, que procuravam dar corpo ao movimento operário apesar de todas as fragilidades do processo de industrialização, constituíam também forças significativas de agitação e de contestação anticlerical, principalmente nos principais núcleos urbanos e industriais, com importância na actividade panfletária e jornalística da época. Apesar do que as separava do liberalismo e das suas formas mais radicais, como o republicanismo, as diferentes formas de movimento operário, socialista ou anarquista, constituí-

⁵³ O surgimento da Maçonaria, ainda em contexto de Antigo Regime, correspondeu a um processo de diferenciação de mentalidades e de sociabilidades, onde o indivíduo adquiriu uma outra centralidade decorrente do próprio processo iniciático que esta dinâmica conferia, num quadro de secundarização da confessionalidade. Desde 1738 que a autoridade pontifícia condena a Maçonaria, formando-se uma posição católica que surge como parte relevante da intransigência católica em face da sociedade moderna e das sociabilidades emergentes que disputavam influência social a par das eclesiásticas. A argumentação condenatória estruturava-se em torno de três vectores principais: o primeiro dizia respeito ao facto de, nessas associações, conviverem em simultâneo crentes de várias confessionalidades, o que era apresentado como conducente à relativização da verdade; o segundo decorria do facto de as lojas maçónicas, ao não se encontrarem sob tutela eclesiástica, serem percebidas como minando o princípio da autoridade; e, ainda um terceiro argumento que, com base nesses juízos, considerava tais associações como perigo porque dissolventes da sociedade. O confronto resultante desta posição teve múltiplas e variadas incidências no campo católico, traduzido, ao longo do século XIX, pelo constante pronunciamento pontifício de condenação, acentuado pelo papel desempenhado pelas sociedades secretas na realidade da península itálica, seja o processo progressivo de extinção dos Estados Pontifícios, seja mais globalmente o da unificação italiana. A condenação católica da Maçonaria, no contexto pós-revolucionário, inseriu-se na oposição mais ampla contra o liberalismo. Desde a constituição *In eminenti* (28 de Abril de 1738) de Clemente XII, passando pelas constituições *Providas Romanorum Pontificum* (18 de Maio de 1751) de Bento XIV, *Quo graviora mala* (13 de Março de 1825) de Leão XII, e pelas encíclicas *Traditi humilitati* (24 de Maio de 1829) de Pio VIII, *Mirari vos* (15 de Agosto de 1832) de Gregório XVI, *Qui pluribus* (9 de Novembro de 1846) e *Quanta cura* (8 de Dezembro de 1864) de Pio IX, às quais se junta ainda, pelo memo papa, a alocução *Multiplices inter* de 25 de Setembro de 1865 e a constituição *Apostolicae Sedis* de 12 de Outubro de 1869, até à encíclica *Humanum genus* (20 de Abril de 1884) de Leão XIII, o antimaçonismo do magistério católico foi definindo não só a recusa do secretismo e do pensamento que acompanhavam a Maçonaria, mas das suas práticas no que estas comportavam de anticlericalismo e de empreendimento revolucionário. Cf. Jean-Pierre Viallet – Franc-Maçonnerie. In *Dictionnaire historique de la papauté*. Dir. Philippe Levillain. Paris: Fayard, 1994, p. 696-707. E ainda, no que se refere à relação da Maçonaria com o catolicismo contemporâneo e a problemática religiosa em geral, cf. *Maçonaria, Igreja e liberalismo*. Coord. Pedro Álvarez Lázaro. Porto; Madrid: Fundação Eng. António de Almeida; Universidade Católica Portuguesa; Universidad Pontificia Comillas, 1996; e *Religião e ideal maçónico: convergências*. Lisboa: Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões; Universidade Nova de Lisboa, [1994].

⁵⁴ Cf.: *Utopie et socialisme*; e ainda António Ventura – *Anarquistas, republicanos e socialistas*.

ram significativa oposição ao catolicismo, até pelo facto deste ser encarado como impedimento ao progresso do espírito revolucionário ⁵⁵.

Não se tratou, portanto, de uma disputa conjuntural entre instituições. Estas instituições carream a diversas instâncias de reivindicação, lutavam para garantir a efectividade da sua influência na sociedade ao nível da produção e reprodução de ideias, de mentalidades, de dinâmicas de sociabilidade e processos de socialização. Por isto mesmo, o terreno da disputa foi vasto e a actividade militante muito diversificada no campo do ensino, da administração, do poder político, da assistência social, da educação da infância, da «acção feminina», da opinião pública através de um publicismo frenético, ou das várias iniciativas sociais nas suas mais diversificadas formas. Esta disputa em torno da regeneração social e política do país tinha uma vertente de guerra interna, de «cruzada» ⁵⁶, colocando-se persistentemente a questão da moderação possível e desejável, ou da necessidade de impedir a altercação pública e os golpes de força e, simultaneamente, medidas instauradoras da autoridade como forma de tentar um poder político forte ⁵⁷.

⁵⁵ Este confronto apresentou aspectos ideológicos, mas traduziu-se também em formas sistemáticas de enfrentamento com campanhas organizadas de manifestações anticlericais, suscitando reacções no campo católico de mobilização contrária. Paradigmática deste afrontamento foi a contestação gerada em torno das celebrações católicas do centenário de Santo António, aquando do Congresso Internacional em Lisboa, cf. António Ventura – A contestação ao centenário antoniano de 1895. *Lusitania Sacra*. 8-9 (1996-1997) 361-383. No que se refere ao ambiente mais geral da atitude católica, cf.: Carlos da Fonseca – *História do movimento operário e das ideias socialistas em Portugal*. Vol. 3: *O operariado e a Igreja militante*. Mem Martins: Publicações Europa América, [s. d.]; Marie-Christine Volovitch – *Le Catholicisme social au Portugal: de l'encyclique Rerum Novarum aux débuts de la République (1891-1913)*. Paris: Université de la Sorbonne Nouvelle, 1981-1982; e Augusto José Matias – *Católicos e socialistas em Portugal (1875-1975)*. Lisboa: Instituto de Estudos para o Desenvolvimento, 1989.

⁵⁶ A noção de «cruzada» apresentava-se, nesta época, com uma dupla vertente evocativa: as origens de edificação da nacionalidade portuguesa inserida numa dimensão providencialista e, simultaneamente, a referência mística de um empreendimento colectivo de afirmação como desígnio salvífico da própria nação. Pretendia ser, assim, simultaneamente veículo de mobilização e de regeneração. A personalidade que se estuda nesta tese – Manuel Isaias Abúndio da Silva – tomou, em 1908, a iniciativa de lançar uma publicação semanal intitulada *A Cruzada*. Esta noção cruzadística correspondia a um paradigma de combate com o exterior, um inimigo real ou simbólico, mas, ao mesmo tempo, era acompanhada pela pretensão de unir esforços num determinado meio, portanto, com uma intencionalidade interna. Sobre a projecção desta problemática, em particular durante a Primeira República, cf. Ernesto Castro Leal – *Nação e nacionalismos: a Cruzada Nacional D. Nuno Álvares Pereira e as origens do Estado Novo (1918-1938)*. Lisboa: Edições Cosmos, 1999.

⁵⁷ «No último decénio do século [XIX] experimentaram-se diversos tipos de governação, dos governos extraparlamentares e suprapartidários à ditadura administrativa exercida por uma das facções partidárias (os Regeneradores de Hintze Ribeiro/João Franco), passando pela alternância no poder dos velhos partidos rotativos. Num contexto em que se aprofundava o divórcio entre a “classe política” e o país real, criaram-se as condições para que a crise da monarquia constitucional se acentuasse e viesse, a curto trecho, a dar lugar à I República.» (Sérgio Campos Matos – *A crise do final de oitocentos em Portugal: uma revisão*. In *Crises em Portugal nos séculos XIX e XX*, p. 115).

Foi, assim, uma época na qual se formularam e se perfilaram muitas das posições sócio-políticas que, de certo modo, estabeleceram os parâmetros das posições ideológicas e políticas da vivência da cidadania no Portugal novecentista; como também se enraízam neste ambiente componentes importantes do comportamento dos católicos portugueses e da Igreja Católica, com os seus variados matizes e tensões.

3. METODOLOGIA

Este trabalho articula-se em torno de sete capítulos. Partindo da percepção testemunhada sobre a vida e a obra de Manuel Isaiás Abúndio da Silva, desenvolve-se uma análise que, tomando este personagem como fio condutor, considera três núcleos fundamentais em termos de problemática histórica. O primeiro diz respeito ao processo de agitação sócio-cultural e política que, motivado pelas circunstâncias do Ultimato, se agudiza com as dificuldades de governação e acompanha a radicalização da luta anti-religiosa que se insinua na legislação de Hintze Ribeiro (1901), correspondendo também a uma etapa determinante na formação e afirmação do movimento católico em Portugal. O segundo situa-se em torno da crise do regime monárquico que teve o seu momento dramático e paradoxal no regicídio (1908), acompanhado pelo agudizar da fragmentação do terreno monárquico constitucional em múltiplas lutas entre os seus próceres e pela radicalização operativa do republicanismo. Este mesmo ambiente atingiu profundamente o campo católico, manifestando divisões de vária ordem, de certo modo consubstanciadas no confronto entre a sensibilidade nacionalista e a democrata-cristã, mas também entre um catolicismo político e constitucional e um catolicismo social⁵⁸. Finalmente, o terceiro momento concretizou-se em torno da implantação do regime republicano e da legislação religiosa da sua primeira fase, conduzindo a uma luta política intensa, onde o catolicismo desenvolveu uma posição de resistência e de mobilização. Em qualquer um destes marcos, assiste-se a uma recomposição interna do catolicismo, não só do ponto de vista institucional, mas também no que diz respeito à vivência religiosa e espiritual⁵⁹. No seu conjunto, este trabalho pretende apreciar o modo como o debate em torno da crise Nacional foi tomado como instância de reflexão sobre o cristianismo e a Igreja Católica.

⁵⁸ Cf. Manuel Braga da Cruz – Entre nacionalismo e democracia cristã. In *Revistas, ideias e doutrinas: leituras do pensamento contemporâneo*. Livros Horizonte, 2003, p. 43-60.

⁵⁹ Cf. Manuel Clemente; Paulo F. Oliveira Fontes – Vitalidade do catolicismo nos séculos XIX e XX: introdução. In *HRP*, vol. 3, p. 62-63.

Por outro lado, ao desenvolver-se esta estrutura de análise, toma-se como guião a vida e obra de Abúndio da Silva. Não se pretende desenvolver uma reflexão tautológica em que o contexto explique o homem que, por seu lado, serve para explicar o contexto; ou que a explanação da sua actividade, centrando-se na sua singularidade, reduza a complexidade do personagem e do conjunto da temporalidade histórica que lhe é específica. Por isso se procura a articulação entre as três conjunturas atrás referidas, tentando interligar o contexto nacional e a dinâmica mais geral do catolicismo com o itinerário intelectual e activista de Abúndio da Silva. Com este enquadramento estudam-se três temas, considerados centrais quer na obra de Abúndio da Silva, quer no conjunto do movimento católico: o entendimento da crise nacional, a questão da liberdade da Igreja Católica no seio das transformações político-sociais e a relação entre ser católico e ser cidadão.

Há muitas zonas acerca das quais o silêncio actual da documentação encontrada não permite enunciar outra coisa senão os seus níveis de desconhecimento, propostos à fecundidade possível da investigação e da reflexão a prosseguir. Não se trata de querer fazer dizer ao autor aquilo que não estava presente nem na sua mentalidade, nem na sua intenção. Pelo contrário, escalpelizando o seu percurso e a sua produção escrita (literária e jornalística), intenta-se perceber e descortinar com rigor os núcleos principais da sua conceptualização e da sua intervenção. Também não se trata de fazer incluir os seus pressupostos nos actuais esquemas mentais de conhecimento sobre a realidade política ou religiosa, mas de verificar como é que, enquanto historiadores, as interrogações que hoje transportamos encontram uma relativização sobre o conhecido e uma abertura a novos horizontes de problematização.

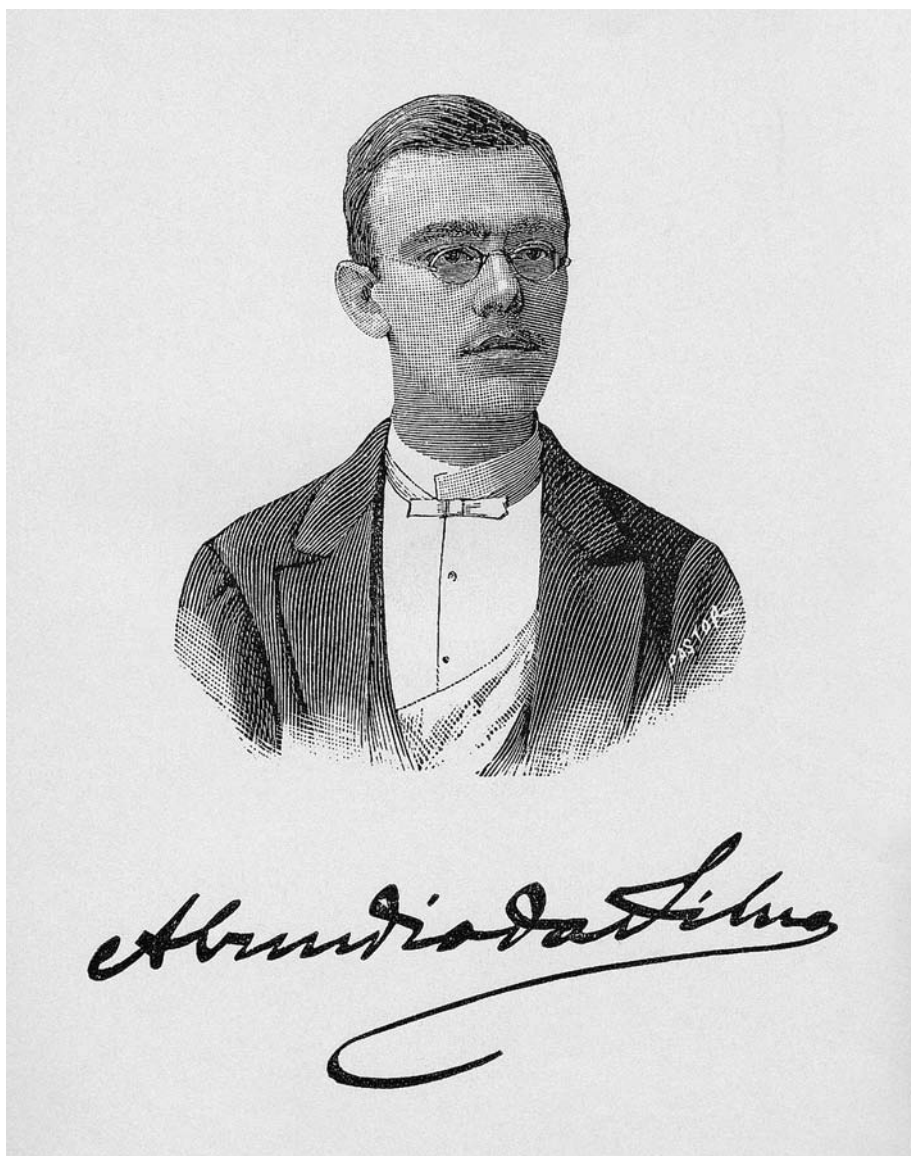
O objectivo geral deste estudo é, assim, contribuir para estabelecer a articulação (tensões e elementos comuns) entre a evolução cultural de Portugal durante os séculos XIX e XX e o catolicismo. Ou, formulando de outro modo, tentar aperceber como se comportam as diferentes expressões do catolicismo em face dos grandes debates político-culturais, procurando compreender as razões expendidas pelos católicos e, simultaneamente, as alterações verificadas nas suas posições. Contudo, não se pretende nem rever nem refazer toda a hermenêutica historiográfica sobre o período em questão, até porque, nas últimas décadas, foram elaboradas importantes sínteses sobre a história portuguesa em geral⁶⁰ e sobre a história religiosa, com particular incidência sobre o catolicismo⁶¹.

⁶⁰ Nas duas últimas décadas surgiram várias Histórias de Portugal disponibilizando múltiplos trabalhos de síntese, com particular destaque para a época contemporânea, tendo como seus coordenadores: José Hermano Saraiva, António Veríssimo Serrão, Joel Serrão, A. H. Oliveira Marques, António Reis, José Mattoso e João Medina.

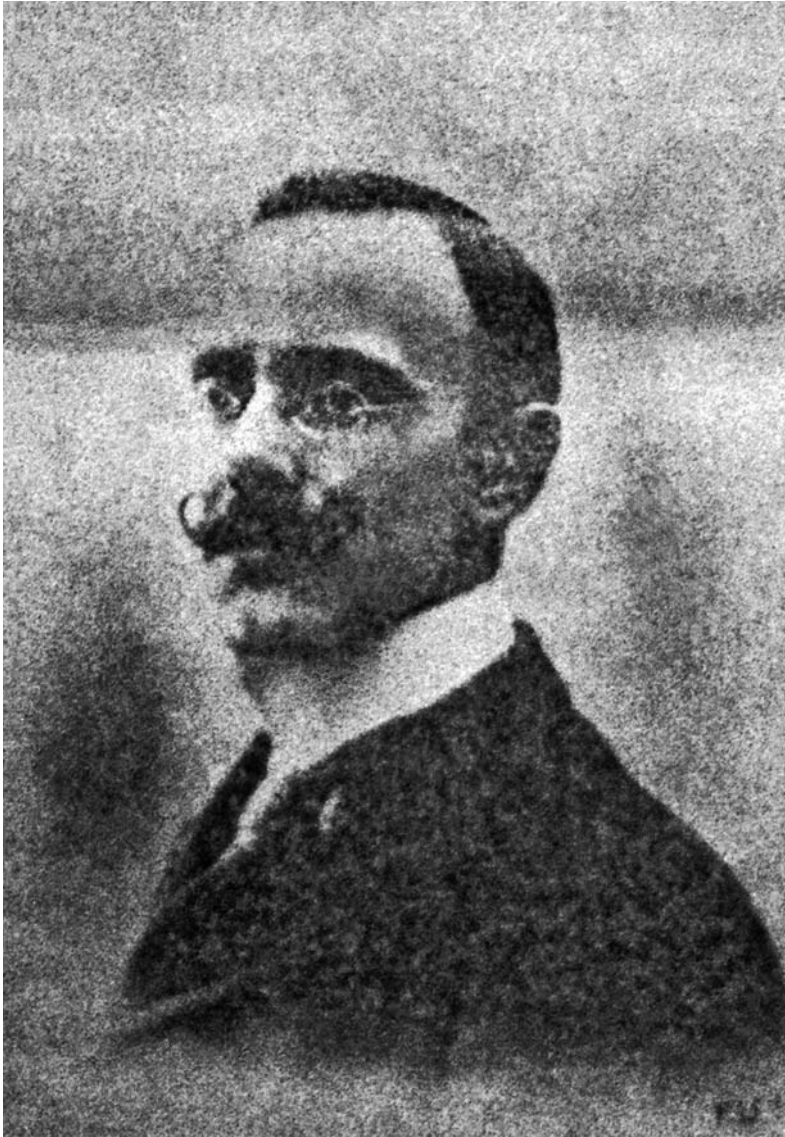
⁶¹ Nomeadamente o *Dicionário de História Religiosa de Portugal* em quatro volumes e a *História Religiosa de Portugal* em três volumes, sob a direcção de Carlos Moreira Azevedo, e publicados entre 2000 e 2002.

Este trabalho tem um duplo desafio metodológico na sua concepção. Apresenta, por um lado, contornos biográficos, seguindo os principais momentos da vida de Manuel Isaías Abúndio da Silva e, por outro, alarga-se à compreensão do catolicismo português da época, recorrendo a diversa documentação, uma saída das publicações coevas e outra de vários arquivos, com destaque para os da Nunciatura de Lisboa e da Secretaria de Estado do Vaticano. Pela natureza do presente trabalho, concretamente pela centralidade conferida ao pensamento de Abúndio da Silva, as referências à sua obra publicada, e respectiva utilização na exposição, são feitas à medida da progressão das temáticas e atinentes aos vários momentos do percurso do autor. Cada uma dessas obras, logo que referenciada pela primeira vez, é sumariamente apresentada.

Na transcrição do conjunto desta informação ao longo do texto, a ortografia é actualizada, respeitando-se a pontuação; em contrapartida, na bibliografia e nos apêndices documentais é conservada. Os documentos em língua estrangeira são transcritos como no original, sendo a sua tradução inscrita no texto sempre que se considere conveniente para maior clareza. As indicações bibliográficas surgem em notas de rodapé de modo completo, a primeira vez que aparecem num capítulo e, de modo abreviado, nas restantes.



1. Manuel Isaias Abúndio da Silva, aos 20 anos de idade, período em que desenvolvia intensa actividade nas hostes legitimistas. Bacharel em Teologia, à época cursava Direito na Universidade de Coimbra.
[Fotografia publicada no seu livro de poemas *Alma patria*. Lisboa: 1894, dedicada ao Senhor Dom Miguel Segundo]



2. *Manuel Isaías Abúndio da Silva com 33 anos, no momento em que se candidatou pelo Partido Nacionalista, pelo círculo do Porto oriental, às eleições de 5 de Abril de 1908, onde obteve 4.480 votos. Este período corresponde a uma fase intensa do seu activismo católico, sobretudo no ambiente do movimento católico da cidade do Porto. Manteve significativos contactos com os outros centros, nomeadamente das regiões de Braga e de Viana do Castelo, no norte do país, e de Coimbra e Lisboa. Foi reconhecido, à época, como autorizado pensador e promotor católico. Escreveu editoriais e artigos para diversos jornais católicos e editou obras sobre o movimento católico onde desenvolveu as suas concepções programáticas sobre a «restauração católica».*

[Fotografia publicada na revista semanal que dirige no Porto A Cruzada, nº 5, Quarta-feira, 1 de Abril de 1908, 1ª página (64)]



3. *Manuel Isaías Abúndio da Silva, na última fase da sua vida, distanciando-se da subordinação católica aos interesses partidários, pugnou por uma atitude de acatamento ao regime republicano por parte dos católicos, não porque se identificasse politicamente com o novo regime, mas porque considerava dever ser este o procedimento correcto dos católicos para defender a liberdade da Igreja Católica e levar a cabo a «restauração católica» da sociedade portuguesa, na esteira do ralliement leonino.*

[Fotografia publicada em dois artigos de autoria de Alberto Couto e de José Luis da Silva Dias, in *Roteiro de Viana*, n^{os} 14 (1972) e 15 (1973) respectivamente]

CAPÍTULO 1

O SILÊNCIO DA INCOMODIDADE OU A REELABORAÇÃO DE UMA MEMÓRIA

A tristeza dos dias tem a ver com o que neles acontece. No final de uma manhã outonal, o dia 18 de Outubro de 1914, quando fervilhava já na Europa a violência da guerra, morria, na cidade de Viana do Castelo, Manuel Isaías Abúndio da Silva em consequência de prolongada doença ¹. Num prédio da rua General Luís do Rego (antiga rua das Rosas), que desaguava na velha praça maior da cidade limiana, chegava ao fim dos seus dias o ainda jovem publicista católico.

Nessa cidade, onde o monte de Santa Luzia se debruça sobre o Lima que esmaece nas profundezas oceânicas, terminava, aos quarenta anos de idade, o percurso pessoal de um prometedor activista católico que, através da sua intervenção intelectual, social e eclesial, marcara o pensamento e a acção do catolicismo em Portugal. No trânsito finissecular da restauração católica, tornara-se uma referência na definição do terreno de autonomia do religioso em face do constitucionalismo liberal monárquico e, posteriormente, da política republicana.

Esse ano de 1914, momento do ocaso de Abúndio da Silva, era também tempo de encruzilhadas. A 3 de Setembro, já desencadeado o primeiro conflito

¹ «Ontem, pela uma hora da tarde, depois de um doloroso e prolongado sofrimento, faleceu nesta cidade o Sr. Dr. Manuel Abúndio da Silva [...]» (*Commercio do Porto*, 20 de Outubro de 1914). «Já há muito tempo que o Dr. Abúndio da Silva tinha recolhido à sua casa de Viana do Castelo gravemente enfermo. Ultimamente os seus padecimentos tomaram um carácter de molde e não consentir dúvidas sobre o triste desenlace que acabam de nos noticiar» (*Jornal de Notícias*, 21 de Outubro de 1914, p. 1). Cf. também registo de óbito de Abúndio da Silva, Conservatória do Registo Civil de Viana do Castelo, Registo de Óbitos, 1914, livro 2º, fl. 396 v., registo nº 792 (ilustração 5).

mundial, a Igreja Católica Romana acabara por eleger como Papa um discípulo e colaborador de Mariano Rampolla del Tindaro ². A escolha recaía em Giacomo Della Chiesa que, três dias depois, seria coroado como Bento XV ³. Tinha assim chegado ao fim o período de onze anos de pontificado sartiano que, conhecendo momentos de grande perturbação, fora marcado pelo afrontamento com o laicismo em vários pontos do mundo católico e pela conflituosidade interna resultante das disputas e sucessivas desautorizações em torno do «modernismo» doutrinal e político ⁴. O pontificado de Pio X correspondera efectivamente a uma

² Mariano Rampolla del Tindaro (1843-1913) – De origem siciliana, este eclesiástico com experiência diplomática, nomeadamente pela sua presença em dois períodos distintos na nunciatura de Madrid (de 1875 a 1877 e de 1882 a 1887), primeiro como conselheiro e depois como núncio, viu a «su nunciatura en España [ser considerada], sin duda alguna, la más interesante y fecunda de la restauración. [...] Rampolla afrontó con energía las mayores cuestiones político-religiosas que se plantaron durante los cuatro años y medio de su permanencia en Madrid, informó puntualmente a la Santa Sede de los acontecimientos y resolvió graves cuestiones pendientes desde años anteriores. [...] Rampolla demostró un conocimiento certero y profundo de todos los problemas, de sus raíces, implicaciones y posibles consecuencias» [Vicente Carcel Orti – El Archivo del nuncio Mariano Rampolla (1883-1887). *Hispania Sacra*. 80 (1987) 747-788]. Acrescia a esta sua experiência diplomática o seu desempenho no âmbito da Cúria Romana, em particular, da Sacra Congregazione di Propaganda Fide e da Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, quando, em 1887, foi criado cardeal e nomeado Secretário de Estado por Leão XIII. Foi durante o seu desempenho como Secretário de Estado que, em termos de relações exteriores, a Santa Sé secundarizou a sua relação com a Tríplice Aliança, realizando uma aproximação à República francesa traduzida na política de *ralliement* e retomou as relações diplomáticas com a Rússia. A despeito do seu intransigentismo, tal não o impediu de apoiar as correntes sociais que se manifestaram no movimento católico italiano, com destaque para a influência de Giuseppe Toniolo. O veto ao seu nome expresso pelo imperador austríaco e, provavelmente, a vontade de alguns cardeais em eleger «un pontefice più pastorale che politico-diplomatico» inviabilizaram a sua eleição como papa, aquando do conclave após a morte de Leão XIII. Cf. Francesco Malgeri – Rampolla del Tindaro, Mariano. In *Dizionario storico del Movimento Cattolico in Italia 1860-1980*, vol. 3, p. 532-534.

³ Giacomo Della Chiesa (1854-1922), eleito em 1914 como Bento XV. Antes de ter sido nomeado como arcebispo de Bolonha em 1907, fora um estreito colaborador do cardeal Mariano Rampolla, quer quando este esteve em Madrid como núncio, quer depois durante o seu desempenho como Secretário de Estado. A sua experiência diplomática e na Cúria Romana aliava-se simultaneamente a uma actividade pastoral, em contacto com sectores populares, através da pregação e da confissão, ou ainda da sua participação em formas do movimento católico como a Associazione dei sacerdoti per l'adorazione del Sacramento. Fora criado cardeal no consistório de 28 de Maio de 1914, alguns meses antes de ser eleito papa. Cf. Danilo Veneruso – Benedetto XV – In *Dizionario storico del Movimento*, vol. 3, p. 33-35.

⁴ A crise em torno do modernismo resultou do afrontamento entre o intransigentismo católico e a modernidade nas suas vertentes intelectual e política. «Dans son usage catholique et religieux, “modernisme” est un mot tardif, apparu en Italie au début de 1904 et consacré en 1907 par le pape Pie X dans son encyclique *Pascendi* “sur les doctrines des modernistes”, en vue de dénoncer le danger mortel que font courir à l’Église leurs nouveautés profanes de langage et les sphèmes d’une fausse science» (Emile Poulat – Modernisme. In *Dictionnaire historique de la papauté*. Dir. Philippe Levillain. Paris: Fayard, 1994, p. 1122). Sobre esta problemática e do mesmo autor cf. – *Modernisme*. In *Dictionnaire de l’histoire du christianisme*. Paris: Encyclopaedia Universalis; Albin Michel, 2000, p. 686-695; *Modernistica: horizons, physiologies, débats*. Paris: Nouvelles Éditions Latines, 1982; *Critique et mystique: autour de Loisy ou la conscience catholique et l’esprit moderne*. Paris: Le Centurion, 1984.

estratégia intransigente em face do liberalismo político e moral, corporizado no programa pastoral e político de *Instaurare omnia in Christo*.⁵ Esta restauração, multifacetada, pretendia tornar mais apta a prática religiosa no seio de sociedades que tinham rompido profundamente com sociabilidades tradicionais. As mutações verificadas não eram só fruto do revolucionarismo político ou social, elas correspondiam também às alterações dos modos de vida e de mentalidades pelo impacto da industrialização, dos vários tipos de migrações, e pela assunção de novos protagonismo reivindicativos como o dos operários, o da mulher ou o da juventude.

Em Portugal vivia-se também um período marcado por convulsões e incertezas. O recente regime republicano procurava a pacificação interna com a formação de um governo presidido por Bernardino Machado, contrapondo-se a Afonso Costa, apesar deste ter tentado estabelecer um Orçamento Geral do Estado com um saldo positivo, para o ano económico de 1914-1915. Desde a publicação da lei sobre o crédito agrícola, passando pela amnistia para os monárquicos e para os presos por delitos sociais, persistiam as contradições provocadas pela vontade de aplicação da *Lei da Separação do Estado das Igrejas*, apesar de haver a consciência da necessidade de moderação no agir do regime, não só como meio para a sua estabilidade, mas como possibilidade de dotar o país de soluções para os problemas sócio-económicos e políticos viabilizando a República⁶.

Os sucessivos governos republicanos tinham-se confrontado, na herança recebida, com questões internas decorrentes da agitação social e das dificuldades financeiras e de produção, e com questões externas na sequência dos interesses coloniais disputados no contexto dos imperialismos europeus. Estas circunstâncias impeliram, de certo modo, à posição de disponibilidade para intervir militarmente na luta armada ao lado da Inglaterra, decisão tomada por unanimidade pelo Congresso da República, expressando assim uma associação do naciona-

⁵ Esta expressão – *instaurare omnia in Christo* – corresponde a um programa simultâneo de restauração católica e de afirmação intransigente que, sendo a divisa de Pio X (1903-1914), em larga medida, caracteriza o conjunto do seu pontificado. Cf. Annibale Zambarbieri – Pio X. In *Dizionario storico del Movimento*, vol. 3, p. 486-495; Maurilio Guasco – Pio X. In *Dictionnaire historique de la papauté*, p. 1349-1351; ou ainda Émile Poulat – Pio X, saint. In *Dictionnaire de l'histoire du christianisme*, p. 832-834.

⁶ Nesta altura, a política religiosa persistia fracturando a sociedade portuguesa e as forças do próprio regime republicano. «A 26 de Abril de 1913, no aniversário da lei da separação, [Afonso] Costa tivera mais uma vez a “rua” a seus pés, com os inevitáveis cortejos “cívicos” a atravessar a Baixa de Lisboa para ir cumprimentá-lo ao ministério» (Rui Ramos – *A Segunda Fundação*, p. 467). Apesar de em 1912 o presidente Manuel Arriaga ter tentado uma amnistia para os bispos, tal não foi alcançado devido à oposição afonista. Os bispos, em carta de 15 de Março de 1913 dirigida ao Presidente da República, denunciavam, por seu lado, os agravos causados à Igreja pela legislação e pela prática da governação republicana. Esta instabilidade, provocada pela questão religiosa, levou Bernardino Machado a procurar, em 1914, o restabelecimento de relações diplomáticas com a Santa Sé, mas sem êxito. Cf. António Matos Ferreira – *A Igreja e a República*. In *História de Portugal dos tempos pré-históricos aos nossos dias*, vol. 10, p. 347.

lismo português com a tentativa de tomar parte na política internacional da época ⁷.

Todavia, a busca dessa pacificação interna e desta mobilização unitária não foram suficientes para esvaziar as tensões existentes ou impedir a ocorrência de tentativas de restauração monárquica, como foram nesse ano os casos em Maфра e Bragança. Neste ambiente, fervilhavam e incentivavam-se energias de luta sindical, com níveis autónomos de organização em relação ao poder das forças republicanas, através de iniciativas propagandísticas, com exemplos na *União Operária*, quinzenário da União Operária Nacional, a Central dos Sindicatos Operários, ou em *O Despertar*, mensário das Juventudes Sindicalistas.

Também nesse ano de 1914, o meio católico dava já sinais de se afirmar publicamente no seio da nova ordem, como reacção religiosa e politicamente organizada, e determinava-se a disputar no terreno da legalidade republicana um espaço específico garante da sua autonomia e da capacidade de influência. Esta atitude correspondia ao apelo dos bispos de 10 de Julho de 1913, conhecido como o «apelo de Santarém», onde se sugeria a urgência da «união dos católicos» para intervirem activamente na vida pública em defesa dos interesses da religião e da Igreja ⁸.

1. «DISTINTO E TALENTOSO» ⁹

O pesar manifestado aquando do passamento de Abúndio da Silva, assinalado nalguns jornais da época, deve ser circunscrito e apreciado no interior deste fervilhar que atravessava a sociedade e o meio católico portugueses. «Faleceu ontem, nesta cidade, o nosso bom amigo snr. Abúndio da Silva, escritor católico de grande merecimento e jornalista de pulso. Era um belo talento e um crente fervorosíssimo, como o demonstrou em todas as suas obras e como o manifesta ainda o seu testamento que adiante publicamos na íntegra» – notícia de *Aurora do Lima*, logo a 19 de Outubro ¹⁰. Também o *Jornal de Notícias*, na sua edição de 21 de Outubro, referia:

⁷ Cf.: David Ferreira – Grande Guerra, intervenção de Portugal. In *DHP*, vol. 2, p. 370-377; e *Nova História de Portugal*. Dir. Joel Serrão; A. H. de Oliveira Marques. Vol. 11: *Portugal da Monarquia para a República*. Coord. A. H. de Oliveira Marques. Lisboa: Editorial Presença, 1991, p. 476-477.

⁸ Cf. António Matos Ferreira – A Igreja e a República. In *História de Portugal dos tempos pré-históricos aos nossos dias*, vol. 10, p. 347; Manuel Braga da Cruz – *As origens da democracia cristã e o salazarismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1980, p. 258-263; e Paulo F. de Oliveira Fontes – O catolicismo português no século XX: da separação à democracia. In *HRP*, vol. 3, p. 141-142.

⁹ Algum tempo antes da sua morte, o jornal *A Aurora do Lima*, de 19 de Janeiro de 1913, utilizava estes termos: «[...] distinto e talentoso que é Abúndio da Silva», para introduzir a transcrição que fazia de um artigo seu, escrito dez anos antes, sobre João Caetano da Silva Campos no *Distrito de Vianna*, a 17 de Janeiro de 1903.

¹⁰ Testamento de Manuel Isaías Abúndio da Silva, 19 de Fevereiro de 1914. *A Aurora do Lima*, 19 de Outubro de 1914, p. 2-3, secção Necrologia. (Cf. anexo VIII, p. 505).

«Enviam-nos de Viana do Castelo a dolorosa notícia da morte do Dr. Abúndio da Silva, brilhante jornalista e um dos mais fecundos e eruditos escritores católicos do nosso país. [...] A sua perda será sem dúvida sentida no meio católico, de que o Dr. Abúndio da Silva era uma das figuras representativas e, como dizemos, das mais ilustres. [...] desde muito novo dedicou-se, com notável brilho, a estudos religiosos e literários, fazendo publicar vários livros de incontestável valor. Jornalista de destaque, dirigiu nesta cidade alguns jornais católicos, onde sustentou polémicas vigorosas que lhe firmaram um nome»¹¹.

Entre os elogios, uns mais sentidos e outros mais circunstanciais, mas próprios deste tipo de ocasião, não deixaram de surgir também nesse momento algumas reservas no meio católico em relação à sua figura, percebida como controversa, objecções patentes nas várias apreciações feitas sobre o alcance e a pertinência do seu pensamento e comportamento¹². «Punge-nos a sua morte porque a causa católica ainda muito poderia esperar dele. Trabalhador incansável, pôs toda a alma ao serviço da boa causa, à qual tudo sacrificou», assim se lhe refere o *Boletim Mensal das Famílias Católicas*, publicação franciscana, na sua secção necrológica, para acrescentar: «Incompreendido muitas vezes, nem sempre foi acompanhado por uma boa parte dos católicos, que hoje certamente não deixarão de prestar homenagem ao seu belo espírito e às suas intenções. Foi escritor de merecimento e muitas obras de mérito legou à posteridade»¹³.

Ainda que a doença, pelo seu agravamento progressivo, o tivesse levado a sair da cidade do Porto, retirando-se para Viana do Castelo – a cidade das suas origens –, tal não impediu que ainda em 1913, no ano anterior ao seu falecimento, tivesse publicado as *Cartas a um abade*¹⁴ e, no seguimento desta obra – certamente a mais referenciada da sua posteridade – tivesse travado mais uma polémica, dando origem ao seu último opúsculo sobre *Política religiosa*¹⁵. Tal atitude

¹¹ *Jornal de Notícias*. 21 de Outubro de 1914, p. 1.

¹² *Echos do Minho*, 22 de Outubro de 1914, p. 2.

¹³ *Boletim Mensal das Famílias Católicas*. 8 (1914) 256.

¹⁴ *Cartas a um abade: sobre alguns aspectos da questão político-religiosa em Portugal*. Braga: Cruz & C.^a Livres Editores, 1913. Esta obra, escrita no quadro do embate entre a política religiosa republicana e os meios católicos, estabelece uma análise circunstanciada do movimento católico, historiando os seus principais vectores e conflitos, onde o autor procura situar o seu percurso e explicar as suas posições. Com 423 páginas, o livro, publicado em Maio de 1913, apresenta-se estruturado em 19 cartas dirigidas a um abade; num estilo de polémica e contraposição, aborda as doutrinas religiosas e políticas, o movimento católico português, a República desde a revolução à separação, o regime da separação, a legislação republicana e a organização católica.

¹⁵ *Política religiosa: resposta a uma crítica*. Braga: Cruz & C.^a Livres Editores, 1913. Este opúsculo, com 83 páginas, corresponde à última publicação de Abúndio da Silva e constitui a sua resposta pública aos ataques desferidos por sectores católicos, em particular por um colaborador de *A Nação*, contra as suas posições sobre as relações entre católicos e política em *Cartas a um abade*. Ao terminar a explanação e a

definia bem a dimensão combatente da sua personalidade, a qual não deixou, contudo, de ser sublinhada e apreciada diversamente no momento da sua morte.

O *Imparcial*, órgão do C.A.D.C. de Coimbra ¹⁶, em notícia a uma coluna, com duas barras pretas, ao cimo e em baixo, referia-se à sua personalidade e obra: «Foi uma das mais autorizadas figuras mentais do nosso meio, e aferiu os seus autênticos cabedais de saber e grande talento no contraste da publicidade das suas obras». Para destacar de seguida que fora «primeiro e acima de tudo um católico que *pensava*, coisa bem rara em Portugal, país onde raro se encontre quem pense». Esta valorização não escondia, contudo, reflexos de dissensões havidas, ao acrescentar: «por mais fundo que fosse o abismo que ele cavou entre o nosso pensamento e o dele, não podemos ter mão nas lágrimas e deixar de gritar a todos os católicos de Portugal: cristãos, rezai-lhe por alma! Deus chamou a contas um nosso irmão». Esse mesmo artigo prosseguia ainda a propósito da sua morte:

«Irmão, foi-o sempre. Disse-o ele em toda a parte, ativa e fervorosamente, todo desvanecido, como (ai de nós!) talvez nós outros nunca o soubéssemos fazer.

Em volta do seu nome ferveram acaloradas disputas e não sabemos se o babujou o ódio... Talvez errasse. Cremos que errou.

O seu espírito era naturalmente instável e com ele o seu pensamento...

Mas não definamos nós onde a Igreja não define. In dubiis libertas!

E agora que ele adormeceu no Senhor, tempo é talvez de fazermos o nosso exame de consciência. Aqueles que não encontrarem nem ressentimento nem culpa, orem por ele!

Morreu um grande coração. Era nosso irmão.

E foi tão infeliz!» ¹⁷

O destaque desta necrologia, reconhecendo o valor de Abúndio da Silva, ressalva, contudo, nas entrelinhas, a incomodidade e mesmo alguma hostilidade em

defesa das suas posições, concluiu afirmando as suas convicções e o sentido das suas opções: «[...] muito embora os meus conspícuos e piedosíssimos contraditores digam que estou republicano ou republicanizado, e por isso me amaldiçoem: eu sinto-me apenas fervorosamente católico e apaixonadamente português, pronto sempre a servir a Deus e à Pátria com todos os meus esforços, com todos os meus sacrifícios». A estas afirmações acrescentava como que o seu programa pessoal em face da ordem política instaurada pela República: «Sou assim, em nome da minha fé e dos meus princípios. Se a política do meu país um dia precisar da minha cooperação, há-de receber-me católico como sou; e se os católicos quiserem ajudar-me no meu labor em prol da Igreja, desassombradamente lhes declaro que só me unirei àqueles que, separando por completo a causa religiosa de qualquer causa partidária, souberem ser súbditos lealíssimos dos poderes constituídos, seja qual for a forma destes» (p. 83).

¹⁶ *Imparcial*, Coimbra, n.º 131, 27 de Outubro de 1914, p. 2.

¹⁷ *Imparcial*, Coimbra, n.º 131, 27 de Outubro de 1914, p. 2.

relação a posições por ele assumidas, nomeadamente no que se referia à relação entre religião e política. Do conjunto destes testemunhos necrológicos ressalta também o facto de que a apreciação da sua personalidade remete para a articulação de vários planos da sua individualidade, como sejam as dimensões do psíquico, do físico e do espiritual, que transparecem como elementos salientes e condicionadores do seu percurso.

As características comportamentais de Abúndio da Silva, se resultam de um processo de integração e de socialização, apontam também para a necessidade de se perscrutar a sua formação, conduzindo à percepção do que foi como pessoa e do que transportava como bagagem intelectual e mental. Assim, o pensar e o agir dele reflectem e constróem níveis de personalidade, dimensões interiores e exteriores de modos de ser, de aptidões envoltas em representações e em imaginário actuante que, escalpelizados, permitem que nos aproximemos mais e melhor do sentido e do significado da sua personalidade.

2. DOENÇA E MORTE

Abúndio da Silva, «de uma compleição fraquíssima», desapareceu depois de uma doença persistente que o tornara, desde «há alguns anos, mártir de repetidas operações cirúrgicas, [que] não desanimava ante os embates agressivos e frequentes de uma moléstia implacável»; mas «quase sem forças, com a face macepada e o corpo de uma magreza cadavérica, prosseguia ardorosamente na série dos seus incessantes estudos, conversando muitas vezes despreocupadamente sobre eles, como se a saúde lhe avigorasse as fibras e não tivesse ali ao lado, a espreitá-lo ferozmente da sombra, o vulto temeroso e esqualido da morte»¹⁸. Foi, portanto, uma situação de falta de saúde prolongada, da qual se dava conta quem com ele convivia, de forma a deixar uma forte impressão, como prenúncio de um desenlace próximo:

«Parece incrível, e todavia assim era! Ainda nos últimos tempos, arrastando-se com dificuldade até um Gabinete do Tribunal Judiciário, para qualquer serviço eventual da advocacia, o Dr. Abundio se impressionava os circunstantes pelo seu triste aspecto de valetudinário, não os afligia contudo pelas palavras, e antes na sua voz já rouca e enfraquecida, como se viesse de além-túmulo, era sempre o conversador brilhante e eruditíssimo, com largos pontos de vista, tratando os assuntos mais variados com aquela sua esplendida memória e larga cópia de conhecimentos que fazia dele um homem realmente distinto.

¹⁸ Editorial de Silva Campos, intitulado «Dr. Abundio da Silva» e datado de 20 de Outubro. *A Aurora do Lima*, 21 de Outubro de 1914.

Agora, porém, cedeu. É pó, é terra, voltou ao nada de que saíu. Evolou-se para o infinito, como uma fina essência que se perde nos ares, aquela formosa inteligência que avoejava, fortalecida pela crença e pelo estudo, a tão luminosos e dilatados horizontes.

Como tinha a alma cheia de fé, provada sempre, provada mesmo nos últimos momentos, deve ter ido acolher-se, satisfeito, ao seio misericordioso de Deus!»¹⁹

Ele próprio registou alguns aspectos das suas dificuldades de saúde quando, no seu livro *Uma Romagem a Lourdes* de 1904²⁰, afirmava: «Há três anos que sofri uma operação, mas não obstante todos os tratamentos persistiu uma fistula que todos os dias supurava». Acrescentava também que, alguns meses antes de realizar essa deslocação a Lourdes, ocorrida entre 17 e 31 de Agosto de 1903, «comecei a sofrer bastante do rim direito, mas em abono da verdade, devo dizer que não procurei muito os serviços dos médicos, e das vezes que os procurei, nem sempre segui à risca as suas indicações»²¹. De certo modo, com 29 anos de idade, justificava essa peregrinação «porque ainda não bastassem os anelos da minha fé e a sede da minha razão, veio o meu pobre corpo exigir que fosse ele também contado no número dos motivos que a Lourdes me chamavam: doente há três anos, sem que no cuidado perseverante de um médico distintíssimo conseguisse encontrar nem cura, nem melhoras, entendi que só do Céu podia vir a minha saúde, se o Céu d'ela me julgasse digno»²². Desta experiência escreveu ainda: «Não sou, pois, um *miraculado*, nem mesmo um *curado*, no sentido mais amplo d'esta palavra. Mas o que também é incontestável, e isto foi verificado pelos médicos, é que se operou no meu estado uma grande mudança e que eu me sinto com uma saúde, como há muitos anos não tinha»²³. Relativamente cedo, com cerca de vinte e seis anos, Abúndio da Silva apresentava já uma debilidade e um mal-estar físicos em relação aos quais, sem deixar de recorrer à ciência médica, procurava temperar ou responder com uma forte determinação religiosa:

«[...] Não tenho vergonha de o dizer e confesso-o bem alto: melhor que a cura completa do meu corpo, são os benefícios espirituais que tive a ventura de colher junto da rocha bendita de Massabielle.

¹⁹ Editorial de Silva Campos.

²⁰ *Uma Romagem a Lourdes*. Vianna: Typ. D'André J. Pereira & Filho, 1904. Com 173 páginas, corresponde ao relato da sua peregrinação e a uma reflexão sobre o significado de Lourdes como lugar de culto mariano e sobre o significado do milagre no confronto com o universo do positivismo e do cientismo.

²¹ *Uma Romagem*, p. 169.

²² *Uma Romagem*, p. 13.

²³ *Uma Romagem*, p. 169-170.

Lourdes não é só para os doentes; Lourdes é para todos os crentes. Como crente lá fui; de lá vim ainda mais crente, se é possível.

Nunca, nunca hesitei em dizer bem alto: eu creio, eu sou católico.» ²⁴

Mais tarde, já em 1912, e referindo-se à sua actividade de professor, ele próprio descreve o seu estado de saúde: «Terminaram as minhas férias escolares e regresso à minha modesta casa do Porto para reassumir, depois de uma longa ausência, a regência das minhas aulas. O reumatismo ainda me criva de dores, o sangue muito viciado com uratos mimoseia-me quase todas as tardes com uma pontinha de febre, e eu tremo pela minha saúde só com a lembrança de que tenho de sair todas as noites, durante a invernia que se avizinha, para cumprir, com a requerida pontualidade, os meus deveres de professor de cursos nocturnos» ²⁵.

Pelas características da sua doença, certamente que, para Abúndio da Silva, se tratou de uma situação persistente, acompanhada por uma forte e sucessiva debilitação física, com óbvias incidências psíquicas. Necessitou, seguramente, de dispensar importantes energias pessoais para lidar com o seu corpo e com as diversas manifestações de depauperamento progressivo que o seu estado de saúde lhe provocava, mas, pelos testemunhos existentes, reunia forças suficientes para se apresentar com todo o denodo, em particular no campo intelectual, para travar os combates que, em certa medida, lhe devolviam o reconhecimento como alguém profundamente empenhado na defesa da causa católica, a qual acabara por constituir a sua grande bandeira. Robustecendo-se através da transferência ou transformação mística ²⁶ dessa sua experiência de uma doença pesada, Abúndio da Silva acabava por conseguir uma determinação pessoal, não sem traços de alguma obstinação. O vigor das suas convicções não lhe diluiu o sofrimento, tendo o agravamento da sua saúde ocorrido numa fase de intenso empe-

²⁴ *Uma Romagem*, p. 170.

²⁵ *Feminismo e acção feminina: cartas a uma senhora*. Braga: Editores Cruz & C.ª, 1912, p. 189. Nesta obra, com 461 páginas e usando um estilo epistolar, Abúndio da Silva analisa, em 51 cartas, o movimento feminista em confronto com o catolicismo. Destacando as «reclamações feministas» contemporâneas, situa-as no quadro analítico do lugar e do papel sociais da mulher para explicar a importância da «acção feminina» enquanto programa de renovação social e de restauração católica. Esta obra inscreve-se na valorização do protagonismo da mulher no âmbito do movimento católico, a par de outros núcleos de sociabilidade como o operariado e a juventude enquanto áreas de estruturação da presença católica na sociedade.

²⁶ A evocação desta «transferência ou transformação mística» pretende sublinhar como é que a experiência mais íntima e de relação com o sentido do sofrimento e da doença se torna, não num processo de negação, mas numa instância de reconhecimento e de elaboração relacional onde a transcendência surge como atracção e impulso para o agir. Isto é, a mística não esvazia o agir humano mas coloca-o num outro plano, o de uma valorização interior, objectivado numa transcendência ou espiritualidade, onde se reconhece a própria iniciativa divina. Cf. Philippe Capelle, éd. – *Expérience philosophique et expérience mystique*. Paris: Les éditions du Cerf, 2005, p. 15.

nhamento pessoal de combate religioso e político no contexto da implantação republicana, acabando por falecer vitimado por tuberculose mesentérica.²⁷

Revelando consciência da gravidade do seu estado de saúde, Abúndio da Silva, ao redigir o seu Testamento a 19 de Fevereiro de 1914²⁸, determinava diversos procedimentos que, em grande medida, permitem apreciar aspectos importantes do seu carácter, do seu modo de ser e dos horizontes da sua mundividência. Nesse texto, o testamento mais recente antes da sua morte²⁹, estabelecia um conjunto de determinações onde ressaltam profundas e arreigadas convicções religiosas: «O meu cadáver, depois de lavado, será amortalhado como se costuma representar S. Francisco de Assis: de hábito, cordão, descalço, as mãos cruzadas sobre o peito e na mão direita uma pequena cruz de madeira». A par deste entranhado franciscanismo, não deixou de pormenorizar outros aspectos através dos quais pretendia realçar o seu modo de estar na vida: «Amei sempre a vida simples e modesta; preferi a amizade e a convivência dos humildes, e muito sistematicamente desprezei a convivência com os indivíduos da alta-roda e com os poderosos, até aos quais me poderia ter elevado, que muitas ocasiões para isso tive». A esta escolha de vida, pretendidamente fora dos circuitos do poder, como que uma concretização pessoal do espírito franciscano, juntava a preocupação de uma certa dignidade pessoal e, ao mesmo tempo, de desprendimento das coisas materiais, aspectos que procuravam manter uma imagem de si: «O meu cadáver não será barbeado, pois serei enterrado com a barba como a tiver quando morrer». Também, e de forma repetida, exprimiu os sentimentos para com a sua mulher, nomeadamente quando referia o desejo «que por debaixo do hábito e sobre o coração me coloquem uma fotografia de minha mulher, a quem amo ternamente», aspectos demonstrativos de uma subjectividade de traços românticos e de atenção ao pormenor, marcantes também do seu modo de ser em público.

²⁷ Esta referência às causas do seu falecimento prematuro foi assinalada pelo seu primo em segundo grau, o engenheiro José Luís da Silva Dias, neto de seu tio Manuel, num artigo celebrativo publicado em *Roteiro de Viana*. 15 (1973) n.p. [4 fls.]. Cf. também registo de óbito de Abúndio da Silva, Conservatória do Registo Civil de Viana do Castelo, Registo de Óbitos, 1914, livro 2º, fl. 396 v., registo nº 792 (ilustração 5).

No que diz actualmente a ciência médica, a doença que afectava Abúndio da Silva caracteriza-se por ser sistémica, infecto-contagiosa, tratando-se de uma infecção provocada pelo *micobacterium tuberculosis* – o bacilo de Koch – que pode atingir diversas partes do organismo, tal como sugerem os seus diversos padecimentos. A tuberculose mesentérica corresponde a essa infecção na zona abdominal, na região peri-intestinal. Cf. Russell L. Cecil – *Textbook of medicine*. Coord. Lee Goldeman; Denis Ausiello. 22ª ed. Filadélfia: Saunders, 2004, p. 807-808 e 1894-1899.

Sobre a elevada mortalidade provocada pela tuberculose em Portugal no início do século XX, podem ser consultados os dados apresentados em A mulher na luta conta a tuberculose. *Obras de José Sobral Matos Cid*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, p. 513-527.

²⁸ Testamento de Abúndio da Silva.

²⁹ Pois no seu Testamento afirma: «tenho terminado o meu testamento, pelo qual revogo e declaro de nenhum efeito qualquer outro de data anterior. E se a este quiser fazer alguma alteração, a todo o tempo a acrescentarei neste mesmo papel para valer como se fizesse parte integrante deste testamento e estivesse incluída no seu texto».

Neste testemunho das suas últimas vontades, Abúndio da Silva patenteava um complexo universo devocional que, sendo próprio da época, no seu caso ilustrava um comprometimento público na causa católica, onde se destacava a arreigada devoção mariana, em particular a Nossa Senhora das Dores³⁰, sua madrinha. Neste e em múltiplos outros aspectos particulares evidenciava-se uma vida religiosa e espiritual intensa, e que referiam uma dimensão doméstica dessa religiosidade:

«Depois de colocado no caixão, e antes de ser conduzido para a igreja, será o meu cadáver depositado na minha capelinha ou oratório doméstico, no qual não se fará nenhuma alteração: apenas o caixão será colocado no meio sobre dois bancos ou moxos, sem adorno ou cobertura alguma, e à roda se colocarão castiçais com velas de cera: não esquecerá também uma caldeira de água-benta e hissopo».

Constituíra a sua mulher a executante das suas vontades testamentárias e, consoante os recursos de que pudesse dispor, «desejava que pelo menos constassem de cinco missas rezadas no dia do [...] enterro e de ofícios de corpo presente de nove clérigos com missa cantada». Nestas suas disposições proibia que «estes ofícios se façam com orquestra: serão a cantochão, podendo este ser acompanhado ou reforçado a órgão», ou ainda – acrescentava – que «se deponham coroas no meu caixão, e bem assim proíbo quaisquer discursos feitos por leigos ao ser dado o meu corpo à sepultura». Esta disposição de vivência religiosa apelava para o sufrágio da sua alma, mesmo se não determinasse nada em especial porque os deixava «à piedade, amor e vontade» de sua mulher, sublinhando, contudo, a atenção e importância que votava às intenções pelos mortos, quer em relação a si – «Encarecidamente peço a minha mulher que não se esqueça da minha pobre alma e por ela aplique as suas orações e boas-obras, e muito lhe recomendo que viva na prática da nossa santa e consoladora religião, que pratique frequentemente os sacramentos, que seja enfim uma viúva cristã, porque a Igreja Católica é a única escola da verdadeira resignação e da verdadeira virtude» –, quer também em relação aos outros, recomendando a sua mulher que «quando lhe seja possível, mande celebrar missas por minha alma, por alma de meus pais, de meu primo Silva Monteiro e da Sr.^a Duquesa de Cadaval», referindo-se a pessoas que, de modos diversos, tinham sido importantes na sua vida como parentes e mecenas.

³⁰ «Determino que os responsos ou ofícios fúnebres se realizem no altar da Senhora das Dores da Igreja Matriz de Viana do Castelo, sendo o meu cadáver colocado em frente a esse altar, em cima de dois bancos moxos, sem adorno ou cobertura alguma». Testamento.

Manifestava-se, simultaneamente, uma mescla de rigorismo formal e público da sua prática religiosa imbuída por uma forte vontade de evidenciar modéstia nos seus comportamentos: «A fazenda de que se fizer o hábito que me servirá de mortalha, será de cor própria e da mais ordinária e barata que aparecer no mercado»; «Não quero que a igreja seja armada, pois quando muito apenas se porá no altar um simples frontal preto». E acrescenta ainda:

«O meu caixão será de pinho, forrado apenas exteriormente da fazenda ou pano preto mais barato que aparecer, e na tampa terá uma cruz em pano branco ou amarelo, também ordinário. Metido o caixão de chumbo, estender-se-á nele um lençol de linho, e sobre ele será posto o meu cadáver. As bandas ou margens deste lençol cairão para um outro lado do caixão enquanto este estiver aberto; quando se fechar, as mesmas bandas envolverão o cadáver, e por cima se lançará a cal ou que for de uso, segundo os regulamentos em vigor. Se debaixo da cabeça do meu cadáver se colocar alguma travesseira, esta será também de linho, sem rendas ou adornos de qualquer espécie. Sendo costume estender um lenço sobre o rosto do cadáver, não quero que para este fim se empregue um lencinho finamente bordado por minha falecida mãe, porque esse desejo que minha mulher o reserve para ela, para lhe cobrir o rosto quando ela também morrer».

Pretendia que houvesse um enterro verdadeiramente católico, entendido não como mero acto social, mas como um acto no qual se espelhassem as suas convicções e crenças: «Não quero que se faça nenhum convite para o meu funeral: apenas se anunciará a hora a que se realizarão os ofícios e se dobrarão os sinos para que as almas boas orem por minha alma e acompanhem o meu cadáver, não por contemplações ou condescendências mundanas, mas no exercício de uma obra de misericórdia, como é a de enterrar os mortos». Disposições idênticas foram também sugeridas para o luto por sua morte: «É meu desejo que, por meu óbito, minha mulher não guarde o luto costumado e se limite a vestir de preto, sem crepes ou outros ornamentos próprios do chamado luto pesado. Espero que ela me fará a vontade, e se for preciso justificar-se perante o público, tornará conhecida esta minha disposição, como pode fazer a todas as outras disposições, se o entender conveniente».

Reflectindo aspectos do ambiente católico vivido nesses primeiros anos da República, o seu Testamento ilustra também a sua posição diante de algumas situações que considerava não autênticas, do ponto de vista católico, e contrárias à doutrina e disciplina da Igreja. Define com clareza a sua atitude quando declara «expressamente proibido por mim não só o que a Santa Igreja proíbe nos funerais, mas ainda o que é apenas tolerado, mas não conforme com o espírito da liturgia católica», acrescentando: «Muito terminantemente determino que dos

meus funerais seja afastado qualquer padre pensionista», afirmando e reconhecendo o valor da autoridade eclesiástica também quando escreve: «No cumprimento destas disposições ouvirá minha mulher o conselho do revm.º Pároco da freguesia de Santa Maria Maior, porque não consinto que nos meus funerais se admita ou tolere qualquer coisa que seja menos conforme com o espírito do catolicismo e da regra franciscana, com a qual também desejo conformar-me». Estes requisitos expressavam bem a sua concepção católica centrada no valor da obediência, mas também de uma maneira muito própria pela repetida valorização que fazia da tradição litúrgica, na sua especificidade portuguesa e mariana, quando insiste para que «Se o muito rev. Pároco da Igreja Matriz não seguir o rito bracarense, encarecidamente lhe peço que consinta que aos meus officios presida um sacerdote que siga aquele formoso e venerando rito, pois muito desejava que ele fosse observado nos meus funerais».

Tomou disposições específicas sobre o seu enterro de modo a ser «um enterro exclusivamente católico e não um misto de religião e de mundanismo», determinando que «se cumpra muito fielmente o que vou dispor e perante Deus cito para responderem os que não respeitarem a vontade que deixo aqui expressa». Esta vontade acautelava os possíveis condicionalismos decorrentes da situação político-religiosa:

«Todas estas disposições se cumprirão fielmente, se a Igreja Matriz de Viana do Castelo estiver aberta ao culto católico-apostólico-romano e se o cemitério da Ordem Terceira de S. Francisco não estiver profanado. Se aquele templo estiver vedado ao culto católico, por lá se ter estabelecido alguma cultural, ou por outro qualquer motivo, realizar-se-ão os meus funerais em outra igreja ou capela à escolha de minha mulher; e se o cemitério estiver profanado de modo a eu não poder ter nele uma sepultura cristã, será então o meu cadáver enterrado no cemitério de qualquer aldeia, onde eu possa ter sepultura digna de um católico».

A preocupação de Abúndio da Silva, reveladoras não só da explicitação da sua vontade pessoal mas também como que da forma minuciosa de gerir ou de controlar a morte como acontecimento individual, atenderam igualmente à imagem e ao significado público do seu enterramento, atestando o seu arreigado sentimento franciscano³¹. Fê-lo expressamente quando definiu ainda como disposição testamentária que:

³¹ «Viver e morrer, simples, humilde, modesto e pobre – tal foi o ideal franciscano que modelou o seu comportamento e vinculou a sua morte, conforme o testemunham as suas disposições testamentárias [...] Assim foi também, mais tarde, amortalhado Jaime Cortesão». José Luís da Silva Dias – A presença de Abúndio da Silva. *Roteiro de Viana*. 15 (1973) n.p. [4 fls.].

«O meu cadáver ficará para sempre despositado em uma das catacumbas que possuo no cemitério da Venerável Ordem Terceira de S. Francisco desta cidade; e para o conduzir, peço a minha mulher e aos meus amigos que consigam a tumba ou esquife da Santa Casa da Misericórdia, no qual costumam ser conduzidos os cadáveres dos pobrezinhos que morrem no seu hospital. Se minha mulher não prescindir dessa escusada cerimónia de fechar o caixão, receberá a chave deste o rev.mo sacerdote que presidir aos meus funerais, pois a ele e só a ele compete dirigi-los».

Aquando do funeral incorporaram-se no cortejo fúnebre grande número de «pessoas de representação», tendo os ofícios religiosos sido celebrados, por expressa determinação do finado, pelo cônego José Manuel Alves, abade da igreja matriz, «sendo depois o cadáver conduzido para o cemitério privativo da ordem Terceira de S. Francisco»³². Aí repousando, teria inscrita, por vontade expressa de Abúndio da Silva, uma referência ao seu percurso de «defensor da Igreja», qualificativo que assumia como elemento da sua identidade pessoal e social:

«Na pedra da catacumba em que o meu corpo tiver jazida, não se inscreverá o meu nome, pois deus Nosso Senhor sabe muito bem qual é a pobre alma pela qual rezam os fiéis que piedosamente se abeirarem da minha sepultura: por isso, a pedra da minha catacumba terá apenas a seguinte inscrição sem nenhum ornato ou arabesco: - AQUI JAZ UM DEFENSOR DA IGREJA – ORAI POR ELE»³³.

A ocasião do seu funeral, e a imagem que dela ficou como registo escrito, manifesta, de algum modo, o contraste entre o rigor ascético – *ars moriendi* – com que Abúndio da Silva lidou com o desenlace da sua vida e a comoção daqueles que, perante a sua morte, sentiam haver injustiça na insuficiência do preito realizado diante da sua personalidade e do seu valor pessoal. «Não foi uma grande manifestação de sentimento público a ontem prestada no funeral do sr. dr. Manuel Isaiás Abúndio da Silva, cujo falecimento noticiámos no número anterior deste jornal» – assim se referia o editorialista de *A Aurora do Lima*³⁴, a 21 de Outubro, onde deixou traçado um perfil panegírico do finado. Sublinhava ter acontecido a manifestação de «esse desamor pela memória de quem, por tantos títulos de nobreza intelectual, se devia impor à consideração e ao respeito dos seus conterrâneos», ao mesmo tempo que reconhecia com pesar que:

³² *Jornal de Notícias*, 23 de Outubro de 1914.

³³ Testamento.

³⁴ Editorial de Silva Campos, intitulado «Dr. Abúndio da Silva». *A Aurora do Lima*, 21 de Outubro de 1914.

«Tomaram parte no préstito fúnebre algumas dúzias de cidadãos e amigos do ilustre finado, mas essa concorrência esteve muito aquém da que se devia a um homem que era, incontestavelmente, figura intelectual de primeira grandeza no nosso meio, figura de destaque e de especial relevo no jornalismo político, no labor literário e no professorado do país, obreiro incansável que toda a sua curta vida mourejou nas letras e nas ciências, obedecendo sempre com firmeza a um ideal que pode ser combatido por muitos nesta época de desânimo e de descrença, mas que lhe sustentou com hombridade e coerência, sem temor, e à custa muitas vezes dos maiores prejuízos para os seus interesses materiais e das mais intensas amarguras para o seu espírito».

E, em comparação com o que seria um préstito social se o defunto fosse outro, político ou financeiro, assinalava-se já nesta circunstância a discrepância entre o valor pessoal e intelectual do finado e o reconhecimento público dispensado:

[...] Se se tratasse de qualquer influente político, que deixasse um partido dispensador de graças e mercês a zelar-lhe a imponentia dos obséquios fúnebres, se descesse à última jazida um argentário, embora egoísta e boçal, cujos herdeiros arrendassem o acervo do oiro e de títulos de crédito, a multidão, reverente, mascarada de sentimento fingido, vestindo crespes e até talvez deramando lágrimas formaria hoste cerrada em redor da urna funerária, acompanhando-a, sem temor dos raios ardentes do sol ou das chicotadas ásperas do frio, até à mansão teísta dos sepulcros.

Mas não. Tratava-se apenas de um grande e indefesso e brilhante operário das letras, de um perseverante mineiro dos veios riquíssimos da filosofia e da história, de um mísero plumitivo cuja pena faiscava de brilho e de energia, mas que não era feita do oiro ruivo, que se paga a contado nos telónios das praças e das bolsas, tratava-se apenas – que miséria! – do erudito e sagaz professor que prelustrara a cátedra de ensino à custa dos mais notáveis concursos que se têm realizado nos modernos tempos no nosso país, tratava-se, finalmente, de um vianense que só era agora pelo estudo, pela inteligência e pelo saber, pelo arrojo brilhante com que aí lançara no mercado literário meia dúzia de livros primorosos e firmará na imprensa jornalística um dos primeiros lugares do seu tempo, e por isso a multidão indiferente, sem mágoa, fugiu de avultar num funeral que não tinha a farrapagem decorativa das pompas fúnebres e não quis associar-se aos poucos que viam, com o coração oprimido e com os olhos turvos pelo pranto amargo, sumirem-se dentro daquelas quatro tábuas miseráveis, cobertas por um envoltório de pobre, os restos combatidos de um homem ilustre que era, sem dúvida alguma, uma das mais poderosas e mais fecundas celebrações da nossa terra.

Como isto é desolador, como isto confrange, como isto desanima e torna egoístas e inertes todos aqueles que se propõe a concorrer para a grandeza e desenvolvimento da instrução nacional!»³⁵

A par da valorização das suas capacidades intelectuais e da sua probidade pessoal, sublinhava-se também o papel desempenhado no âmbito da instrução nacional, não só porque fora professor ou escritor, mas pela qualidade do seu desempenho público e pela fecundidade dos seus combates. Era este tipo de apreciação que levava a destacar simultaneamente a singeleza e, de certa maneira, a ausência de um reconhecimento devido aquando do seu enterro. No entanto, no dia 26 de Outubro, era publicada uma notícia em que se afirmava: «Esteve muito concorrida a missa de sétimo dia que a viúva do Dr. Abúndio da Silva mandou hoje rezar na igreja matriz, por alma do saudoso extinto»³⁶. A partir daqui, outras questões se colocam em torno desta figura de publicista católico, nomeadamente da persistência ou ausência de uma memória, não motivada por factos imediatos, mas como referência e integração da sua actividade intelectual e sócio-religiosa na tessitura do catolicismo português contemporâneo.

3. IMAGEM E PRIMEIRA MEMÓRIA

Foram, sem dúvida, as suas *Cartas a um abade* que lhe conferiram uma posteridade, logo assinalada, em 1913, por um político como Teixeira de Sousa, ao referir-se a Abúndio da Silva como «o mais notável escritor católico de Portugal, como ninguém conhecedor da história do catolicismo, trabalhador infatigável, sincero e justo em todas as manifestações da sua actividade intelectual [...]»³⁷. Tal apreciação justifica certamente que, em 1916, a Livraria Cruz de Braga, editora de algumas das suas publicações, dois anos após a sua morte, ainda faça publicidade de duas das suas obras – *Feminismo e acção feminina* (1912) e *Cartas a um abade* (1913) –, apresentadas como expressão de um verdadeiro programa católico.

É do escritor José Agostinho³⁸, alguém que privou pessoalmente com Abúndio da Silva, que, em 1919, se recebe um primeiro testemunho articulando

³⁵ Editorial. *A Aurora do Lima*, 21 de Outubro de 1914.

³⁶ *Commercio do Porto*, 27 de Outubro de 1914.

³⁷ Teixeira de Sousa – *A força publica na Revolução: réplica ao ex-coronel Albuquerque*. Coimbra: Moura Marques, 1913, p. 129-130.

³⁸ José Agostinho [de Oliveira] (1866-1938) – Colaborou directamente com Abúndio da Silva no jornal *A Cruzada – Revista catholica das familias e boletim official da diocese do Porto*, em 1908. Nesse jornal, e escrito pelo punho do próprio Abúndio da Silva, podem ler-se aspectos desse convívio entre os dois, nomeadamente no contexto da aproximação de José Agostinho às hostes católicas. Ao criticar a obra *O homem em Portugal* de José Agostinho, publicado em 1908, sob o pseudónimo de Victor de Moigénie,

a descrição do seu carácter com a apreciação do impacto da sua obra no meio católico português. Trata-se, indiscutivelmente, do retrato conhecido mais pormenorizado desta personalidade católica. Sobre ele afirma: «Opulentava-o a fé ardente, e as provas sucessivas, os próprios padecimentos físicos, tinham-no retemperado tanto na resignação que, sendo um neurasténico, dispunha de rasgos fortes, metódicos, tão poderosos, que se esqueciam as suas mórbidas intermi-

Abúndio da Silva escrevia: «O novo livro do sr. José Agostinho bem revela que o espírito do seu autor passa por uma grave, mas talvez salutaríssima crise. A ideia parece por vezes indecisa entre a crítica revolucionária e demagógica e a orientação religiosa e conservadora. [...] Adivinha-se que foge para a periferia da sua vida espiritual uma orientação que estava no centro; e que procura este centro uma outra orientação, que andava apenas na periferia: mas a sua psicologia nem perdeu ainda o vinco de outros tempos, nem se amoldou, por completo, à dogmática e à filosofia católicas.» (*A Cruzada*, n.º 1, 4 de Março de 1908, p. 15). E, valorizando as suas aptidões como escritor e as suas qualidades pessoais, acrescentava ainda: «Oxalá que daquela crise, a que acima aludimos, a sua alma se liberte, desprendendo as asas aos voos arrojados da verdadeira Fé». A relação entre estes dois escritores ilustra o ambiente cultural e religioso da época, bem como descreve a existência de uma rede de amizade pessoal que, no caso, passava por António Figueirinhas, proprietário de uma casa editorial portuense, onde os dois publicavam à época, e figura reconhecidamente católica. Em carta de 7 de Março de 1908, enviada de Lisboa, José Agostinho fazia eco do comentário de Abúndio da Silva, testemunhando o seu percurso pessoal e afirmando: «Nunca deixei de ser cristão e católico, nem mesmo quando, torturado por um combate íntimo, profliguei em escritos e conferências o que se me afigurava negativo da letra do Evangelho; De todas as injustiças de católicos e acatólicos para com os meus verdadeiros sentimentos, como aliás, das maiores calúnias, voluntárias ou ingenuamente reeditadas, eu não derivo o maior desalento [...]; Assim, renego logicamente o que, embora religioso na essência, tenha visos de heterodoxia, e, entretanto, preparo-me pelo aturado estudo e pelo constante exercício espiritual, para conseguir o equilíbrio perfeito entre o amor puro da Democracia e o Amor de Deus; Enfim, ficando anti-monárquico sem ficar jacobino nem torvo conspirador, penso na felicidade da minha Pátria que amo dentro do Progresso Humano, como amo a Humanidade dentro da Suprema Glória de Deus» (*A Cruzada*, n.º 2, 11 de Março de 1908, p. 26-28). Esta correspondência permite aquilatar do tipo de relacionamento entre os dois, esclarecendo também a atitude e a posição ideológica de Abúndio da Silva que, nesse mesmo número da revista semanal, lhe respondeu afirmando: «Mantém-se anti-monárquico, republicano convicto. É a força do Preconceito a toldar a clara vista de um entendimento genial. A fé católica não é incompatível com nenhuma forma de governo; e o espírito democrático [...] se na terra palpita, ao Evangelho deve a sua origem. Há somente a ponderar, com Montalembert, que o culto de Deus que se fez homem é o único remédio para os abusos de uma ideia que pretende fazer de cada homem um Deus. República e catolicismo, em tese, não se excluem. [...] Seja, no seu íntimo, no foro interno da sua consciência, democrata e republicano: isso não o impedirá de adorar a Jesus, como verdadeiro de Deus, e de servir a Igreja, depositária da verdade revelada, mestra de todos os povos, e mãe da civilização. [...]» (p. 28). Ainda pelo testemunho de José Agostinho, sabe-se também que o seu contacto com as fileiras do Partido Nacionalista ter-lhe-á sido facultado por Abúndio da Silva, nomeadamente pela sua introdução junto do Dr. Jacinto Cândido, aquando de uma deslocação a Lisboa, tal como relata anos mais tarde, ao afirmar que Abúndio da Silva: «[...] foi um dos combatentes mais vigorosos e sinceros da causa católica. Conhecemo-lo em Lisboa, no Hotel Universo, aonde nos chamara em carta afectuosa. Fora o notável publicista à capital no empenho de reorganizar o partido nacionalista. [...] Ao apresentar-nos ao chefe do antigo partido nacionalista, snr. Jacinto Cândido, a sua palavra mais gritava do que persuadia, impacientando-se até, quando lhe não colhiam o sentido inteiro. E multiplicava as explicações, as notas, as minúcias, tão congestionado de olhar e face como se o contraditasse com hostilidade irritante» (*O Rito bracarense*. Braga: Livraria Cruz Editora, 1919, p. 5-6).

tências»³⁹. Tais considerações sobre o temperamento dele, aliadas aos factores conhecidos da sua doença, permitem-nos valorizar a autenticidade do testemunho que José Agostinho traça do carácter físico e psicológico de Abúndio da Silva e fazer ressurgir do esquecimento a sua memória: um «notável publicista», que «foi um dos combatentes mais vigorosos e sinceros da causa católica»; «[...] Levava consigo um talento radioso, muita erudição e muita vivacidade gráfica, por vezes relampejada de belezas puras de estilo»⁴⁰.

«Era alto, magro, de tez clara, rosada, mas frequentemente vincada de rugas estranhas e destinguida por mórbida afluência do sangue ao coração»⁴¹. Neste registo descritivo, por alguém que o conheceu pessoalmente e com ele conviveu, somos levados a considerá-lo na sua complexidade humana, a qual não se confinava ao debate das ideias e ao sentido polémico que revestiram algumas das suas intervenções públicas; pelo contrário, estas são também reflexo ou expressão profunda do seu carácter temperamental, presente em diversos aspectos sublinhados naquilo que se pode considerar ser uma primeira memória sobre Abúndio da Silva. Trata-se de um registo estabelecido passados que eram cinco anos sobre a sua morte, onde se descreviam características físicas e psíquicas que nos retratam o homem, apontando também aspectos da sua fragilidade, ainda que sublinhando a solidez das suas convicções: «Ossudo, assimétrico um pouco de membros, míope daqueles que, esforçando a vista, parece projectarem pedaços de alma, a sua voz nervosa traduzia uma vontade que muito desejava ser rígida, firme, inquebrantável. Não o era tanto como ele queria, mas nem por isso deixou de realizar uma obra indiscutivelmente caracterizada por fé robustíssima e por sólida orientação filosófica»⁴². Certamente que esta sua personalidade, física e psíquica, condicionou o relacionamento que manteve com outros protagonistas contemporâneos no campo político e religioso, em particular no âmbito do movimento católico. O seu perfil explica o modo como a sua personalidade se repercutia na relação com o ambiente do seu tempo, encontrando resistências e oposições:

«Escarmentado por decepções constantes, suspendia-o no maior ardor de qualquer discurso uma tristeza desconfiada e estranha.

Enfim, atormentado pelas tempestades políticas do seu tempo, deu aso a que o julgassem contraditório e instável de opiniões.

³⁹ José Agostinho – *O Rito*, p. 5.

⁴⁰ José Agostinho – *O Rito*, p. 5.

⁴¹ José Agostinho – *O Rito*, p. 6.

⁴² José Agostinho – *O Rito*, p. 6.

De tudo isso fizeram os seus inimigos e falsos amigos uma arma de dois gumes. E, de quanto ela o ferira, tivemos prova nítida na nossa primeira e inolvidável conferência»⁴³.

Este mesmo testemunho considerava-o ainda como «uma consciência alta, extensa e intensamente ilustrada, um coração nobre e um carácter correcto», e a sua obra «muito disciplinada e contudo, às vezes, vibrátil e ondulante», apesar de ter sido «crivado por setas insolentes pela imprensa ímpia, o que demonstra a grandeza pura do valor do atacado»⁴⁴.

Foi em 1929, no jornal democrata-cristão *Grito do Povo*, em Carta aberta a D. António Augusto de Castro Meireles, na época bispo coadjutor da diocese do Porto, que um operário recordava, evocando e colocando o advogado limiano entre figuras destacadas e indiscutíveis do movimento católico do início de novecentos: «O tempo passou, e chamadas à presença de Deus foram algumas pessoas que nos eram dedicadíssimas, tais como: D. António de Souza Barroso, Manoel Frutuoso da Fonseca, Visconde de S. João da Pesqueira, Dr. Sousa Gomes, Dr. Abúndio da Silva, etc., etc., para não cifrar nomes de humildes que os acompanharam»⁴⁵.

É certo que o ambiente gerado pela República tinha provocado profundas mudanças com fortes repercussões entre os católicos, onde novas gerações começavam a marcar a evolução da sociedade e do catolicismo. Não deixa, contudo, de ser significativo que a 15 de Maio de 1929, no *Grito do Povo*, órgão dos democratas cristãos portuenses – número único comemorativo do 38º aniversário da encíclica *Rerum Novarum* –, fosse evocada a sua memória. Surgia, assim, associado a alguns daqueles que, considerados impulsioneiros da doutrina leonina sobre a questão social, constituíam uma memória crítica «dessa prodigiosa acção em Portugal»; «sob alicerces mais políticos do que económicos ou religiosos, vimos que ele, não obedecendo a um plano de conjunto, a breve trecho se esboçou e fez sumir, melhor dizendo, eclipsar, o vasto campo da organização católico-social!». O mesmo articulista acrescentava ainda que da «suposta grandeza

⁴³ José Agostinho – *O Rito*, p. 6. Esta primeira conferência, ou encontro pessoal, a que se refere José Agostinho diz respeito à ocasião em que Abúndio da Silva, deslocando-se a Lisboa, o apresenta a Jacinto Cândido, no contexto do seu empenhamento no Partido Nacionalista, provavelmente em 1908, antes ou depois das eleições de Abril de 1908.

⁴⁴ José Agostinho – *O Rito*, p. 7.

⁴⁵ Carta aberta a Sua Ex.^a Rev.^{ma} o Ex.^{mo} Snr. D. António Augusto de Castro Meireles, ilustre Bispo – coadjutor da diocese do Porto, *Grito do Povo*, 15 de Maio de 1929, p. 3-4, assinada por «Um Operário». Esta missiva evoca a importância do pensamento leonino sobre a questão operária e a da democracia cristã, sublinhando a importância de uma série de figuras católicas portuguesas. O texto insere-se num número do *Grito do Povo* dedicado a estes temas, apresentando um manifesto d'O «Grupo de Estudos Sociais» (Democrata Cristão) do Porto.

do passado pouco existe; e o que ficou aparte as obras que se destinam puramente a assistência religiosa, não correspondem nem de perto, nem ao longe, às necessidades da hora que passa, nem ao fim educativo e social para que se criaram». E, reconhecendo que «As encíclicas de Leão XIII sobre a questão social continuaram, porém, de pé», preconizava «que os apóstolos a quem mais de perto elas diziam respeito, cumprissem integralmente a sua vontade e determinações»⁴⁶.

Ao referir-se às dificuldades encontradas pelo anterior movimento católico, com destaque para a dimensão política, esta evocação balizava no desempenho dessas figuras do passado, entre as quais Abúndio da Silva, a vontade e o esforço presentes em reavivar a democracia cristã e o seu programa de reforma social, como necessárias à nova conjuntura sócio-política e religiosa do país. Esta referência é tanto mais elucidativa quanto, diante da Ditadura Militar e da participação nela de católicos, como António de Oliveira Salazar, e em face de novas formas de poder, com aspectos anti-democráticos, se denotava o recurso a esse passado para fundamentar uma reflexão e uma reivindicação sobre a natureza da intervenção religiosa e social própria dos católicos empenhados na resolução da questão social. Sabe-se também que, por esta época, alguns dos livros de Abúndio da Silva continuavam a ser lidos e apreciados por alguns dos responsáveis do Círculo Católico de Operários e do Grupo de Estudos Sociais (Democrata Cristão) do Porto⁴⁷.

Este nível de memória persistia ainda em 1934, no quadro da criação da Acção Católica Portuguesa e da sua relação com o CADC, quando Abúndio da Silva é de novo referenciado a par de outras figuras: «[...] Lembrar – como tantas vezes no CADC e nos *Estudos* se tem feito – os nomes do Dr. Souza Gomes, Manoel da Fonseca, Conde de Samodães, Dr. Ferreira da Silva, Dr. Souza Monteiro, Dr. Abúndio da Silva, etc., para só falar de mortos, e apenas de memória: é avivar a saudade e também a gratidão que a geração d’hoje deve a todos os valorosos obreiros que conseguiram firmar os alicerces do edifício que agora se tenta erguer [...]»⁴⁸. Esta menção significa que a memória em torno de Abúndio da Silva se encontrava ainda inscrita na herança do movimento católico, o qual,

⁴⁶ *Grito do Povo*, 15 de Maio de 1929, p. 3.

⁴⁷ Pelo testemunho directo do filho de José Maria Rodrigues, o Padre Dr. Narciso Rodrigues, sabemos que os livros de Manuel Abúndio da Silva eram «livros de mesa-de-cabeceira» para os responsáveis católicos do movimento social. O Padre Dr. Narciso Rodrigues (1915-1995), membro do presbitério da diocese do Porto, foi assistente eclesiástico dos organismos operários da Acção Católica Portuguesa. Foi de sua autoria o estudo pioneiro sobre o movimento operário católico em Portugal, publicado em flamengo numa obra colectiva, e posteriormente traduzido em castelhano como *Historia del movimiento obrero cristiano*. Dir. S. H. Scholl. Barcelona: Ediciones Nova Terra; Editorial Estela, 1964, p. 463-500.

⁴⁸ Em artigo assinado por P. M. (António Augusto Pereira Marques) – O CADC e a Acção Católica. *Estudos*. Coimbra. 11 (fasc. XII): 132 (Dezembro 1934) 714-725.

depois do Concílio Plenário Português (1926) e com a constituição da Acção Católica Portuguesa em 1933, buscava fundamento nesse catolicismo interveniente do início do século. Porém, a especificidade desse seu contributo diluía-se num todo onde se apagavam os traços concretos dos tópicos da sua reflexão e das polémicas em que se envolvera.

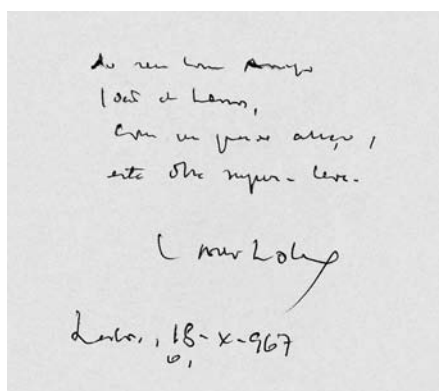
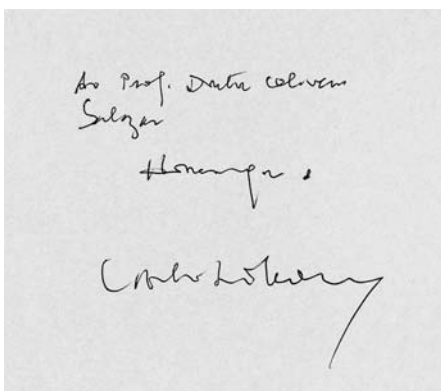
Só muito mais tarde, em 1967, num opúsculo comemorativo ⁴⁹ da autoria do vianense Carlos Lobo de Oliveira ⁵⁰, surge a sua evocação, apontando agora uma outra faceta sua, a do seu legitimismo político, a par da valorização da sua personalidade poética:

«[...] Voltando a Abúndio da Silva. O legitimista que veio de Coimbra teve que entrar na vida pública em contacto com as realidades e logo verificou que, para a sua sede de acção e vontade de servir, outros rumos se lhe abriam.

Que trazia da sua «ilha» encantada? Portugal com suas raízes mergulhadas na terra. A copa tinha sido varejada, aqui e ali, por vento violento, mas as raízes continuavam agarradas.

Essa geração legitimista coimbrã trazia no coração e na inteligência o amor do povo que as antigas instituições defendiam nas suas liberdades, regalias e direitos.

⁴⁹ Trata-se de um pequeno trabalho que situa a obra e acção de Abúndio da Silva no campo do legitimismo político. Deste opúsculo encontraram-se dois exemplares, oferta pessoal do Prof. Doutor Carlos A. Moreira Azevedo. No verso da capa de cada um deles há uma dedicatória do autor respectivamente ao Prof. Doutor Oliveira Salazar e ao «seu bom Amigo» João de Lemos. Esta última dedicatória está datada, correspondendo ao aniversário do falecimento de Abúndio da Silva, 18 de Outubro.



⁵⁰ Carlos Lobo de Oliveira (1895-1973), oriundo de Santa Marta de Portuzelo, formado em Direito, como poeta integrou-se no grupo dos saudosistas, tendo colaborado na revista *A Águia*. Partilhou do ideário do Integralismo Lusitano e foi seguidor de Sidónio Pais. Participou no movimento monárquico do Norte (1919), sendo forçado a exilar-se. Na sua poética manifestou-se um primeiro modernismo que levou Fernando Pessoa a publicar um dos seus poemas em *Athena*. Cf. VELBC.

Abúndio da Silva, no meio da sua geração coimbrã, viveu intensamente o seu ideário, entre a comunidade fechada dos seus companheiros legitimistas, na sua «ilha», a defender-se dos ventos contrários.

Mas o Poeta – e ainda bem que esse dom não o desamparou – sabe transformar o seu mundo de vivências na fonte do seu lirismo, no seu canto intenso.

Abúndio da Silva era Poeta e a sua estirpe limiana revela-se na sua poesia»⁵¹.

Foi ainda no ambiente vianense que, alguns anos depois, no início da década de setenta, surgiram duas outras evocações, ambas publicadas no *Roteiro de Viana*, uma de Alberto Couto, sublinhando o esquecimento votado à pessoa e à obra de Abúndio da Silva⁵², e outra escrita pelo engenheiro José Luís da Silva Dias, primo em segundo grau de Abúndio da Silva. Nela se afirmava: «Infelizmente, os autênticos valores pessoais de que Viana se poderia orgulhar, por serem de facto os mais altos expoentes da espiritualidade e vontade criadora do seu povo, são tanto mais desconhecidos e olvidados quanto mais profunda e extensa tem sido a sua influência, mesmo após a sua morte, nos acontecimentos que decorreram e decorrem»⁵³. E, partindo desta apreciação, aponta a vida e a obra de Abúndio da Silva como precursoras de uma outra atitude eclesial em face da sociedade contemporânea:

«[...] Porém, Abúndio da Silva, consciente de que a humanidade já tinha entrado num período de aceleração da História, procura desvendar, no emaranhado encadeamento dos eventos do passado até aos mais recentes, os sinais dos tempos que o ajudariam a interpretar a sua época e, na sequência desta, a antever e anunciar as prováveis instituições estruturais do mundo moderno».

«[...] É no esplendor fulgurante e na alegria criadora daquela primeira renovação da Boa Nova evangélica, em tão boa hora proclamada, que Abúndio da Silva, desiludido e amargurado com o seu primeiro combate, de novo, encontra motivos mais adequados aos tempos que decorrem para voltar

⁵¹ Carlos Lobo de Oliveira – *O Mundo poético de Abúndio da Silva*. Viana: Julho de 1967, n.p. [5 fls.].

⁵² Alberto Couto – Um intelectual vianense esquecido: Manuel Isaías Abúndio da Silva. *Roteiro de Viana*. 14 (1972) n.p. [3 fls.]. Acerca deste artigo, o autor, em correspondência particular, refere: «[...] Creio, no entanto, que não estou em condições de lhe prestar quaisquer novas informações acerca dos assuntos que especifica. Ora, muitos dos elementos de que me vali foram-me prestados por dois muito estimados Amigos, ambos com ligações de parentesco com Abúndio da Silva: o engº José Luís da Silva Dias e o arqueólogo José Rosa d'Araújo, presentemente em Ponte de Lima, onde se encontra a trabalhar junto do Município.» (Carta de Alberto Couto a António Matos Ferreira, datada do Porto a 15 de Outubro de 1986).

a combater por Deus e pela Pátria. Por meio de artigos e conferências manifesta, então, com devoção e coragem, a sua adesão e submissão às doutrinas e conselhos sociais e políticos de Leão XIII e, consequentemente, procura arrancar os católicos às ideologias já fenecidas sem possibilidades de realização, aos preconceitos enraizados sem comunicabilidade humana e às sensibilidades desvirtuadas e, portanto, estéreis. Como poucos, perante a animosidade de muitos, ele foi, corajosamente, um precursor da Acção Católica e de muitas ideias que culminou mais tarde no Concílio Ecuménico Vaticano II»⁵⁴.

Mas, se existia este conhecimento pontual sobre Abúndio da Silva, importa reter que este não constituía uma memória assumida por parte do catolicismo português em geral, passado que fora meio século sobre a sua morte. Certamente porque a problemática em que estivera envolvido fora secundarizada, nomeadamente no que se refere às tensões internas entre católicos e, também, porque na memória católica persistia mais a ideia da «perseguição», no caso a republicana, do que a complexidade e a pluralidade católicas em face do problema político do desenvolvimento do liberalismo e da sua radicalização republicana. O artigo de José da Silva Dias é, de todas as evocações conhecidas até ao início da década de setenta, certamente aquela que mais longe levava a análise do perfil de Abúndio da Silva, já não só em termos psicológicos, mas integrando a sua vida e a sua obra num percurso de longa duração que marcara o catolicismo novecentista.

Do que fica assinalado, pode considerar-se ter havido uma clara percepção do papel desempenhado por Abúndio da Silva e da sua reflexão como jornalista e escritor, sobretudo no que respeita à sua intervenção na dinâmica do movimento católico. Contudo, não se verifica haver uma ponderação sobre os vários elementos trazidos à colação a propósito do seu legitimismo político e as características do seu envolvimento católico, em particular em torno das questões sociais. Isto é, o que se manifesta é sobretudo uma evocação pessoal que não considera a complexidade do facto católico nos finais do século XIX e inícios do XX e, sobretudo, desconhece qualquer contextualização que permita compreender essa mesma complexidade do catolicismo português da época.

⁵³ José Luís da Silva Dias – A presença de Abúndio da Silva. *Roteiro de Viana*. 15 (1973) n.p. [4 fls.]. A propósito da figura de Abúndio da Silva, este autor, em correspondência particular, escrevia: «[...] tenho a dizer-lhe que, além do que escrevi no artigo publicado no “Roteiro do Minho” [o autor equivocou-se no nome da publicação], a que se refere, nada mais o posso informar acerca do Dr. Abúndio da Silva. Portanto, nada sei acerca do espólio, biblioteca, correspondência, etc. E isto, porque o Dr. Abúndio da Silva vivia no Porto como advogado e em certo tempo como director do diário “Democracia do Norte”. Como pessoa da família do Dr. Abúndio da Silva, pois ele era filho de um meu tio avô, do lado materno, muito pouco convivi com ele.» (Carta de José Luís da Silva Dias a António Matos Ferreira, datada de Viana do Castelo a 15 de Outubro de 1986).

⁵⁴ José Luís da Silva Dias – A presença de Abúndio da Silva.

Pelo testemunho pessoal de Mons. Francisco Moreira das Neves ⁵⁵, sabe-se que existia uma certa recordação que persistia numa pequena franja católica, como foi o caso do Padre Miguel de Oliveira que tinha em grande apreço a obra de Abúndio da Silva, depoimento relevante inclusive pelo seu estatuto de historiador ⁵⁶. Todavia, como sublinhava Frei Bento Domingues a propósito do catolicismo português contemporâneo ⁵⁷, verifica-se como que uma amnésia generalizada nos meios católicos, que, e consequentemente, se repercutiu também numa figura como a de Abúndio da Silva, enquanto homem de acção católica e pensador. Mesmo quando são referenciadas algumas das suas obras, nomeadamente *Cartas a um abade*, trata-se mais da evocação de um testemunho ou referência para ilustração da época, do que do desenvolvimento do seu pensamento ou das reacções geradas. De qualquer modo, pode considerar-se que persistiram dois filões no que respeita à memória deste católico: por um lado, a ideia de alguém que se dedicara à reflexão sobre as questões sociais e consequentes repercussões no movimento católico; e, por outro lado, a noção de um militante que, mantendo-se ligado ao legitimismo político, secundarizara esta escolha pessoal, ao tomar como principal causa a religião católica. Contudo, estes níveis de conhecimento não constituíram reflexão bastante para a memória deste protagonista católico ser reivindicada pela consciência e pela cultura católicas contemporâneas.

4. REENCONTRO HISTORIOGRÁFICO

A evocação historiográfica da figura de Abúndio da Silva poderia ter-se verificado em torno dos estudos existentes sobre o rito bracarense ou a propósito do modernismo político, mas tal não aconteceu. De facto, considerando-se os trabalhos existentes, atesta-se que o pensamento multifacetado deste intelectual e militante católico não surge referenciado. Os estudos sobre liturgia não se debruçaram sobre o significado do empenho de Abúndio da Silva em divulgar e defender afincadamente o valor do rito bracarense⁵⁸. Além disso, os estudos existentes

⁵⁵ Correspondência de Mons. Moreira das Neves a António Matos Ferreira, datada de 1985.

⁵⁶ Miguel de Oliveira (1897-1968), presbítero da diocese do Porto, jornalista e historiador. (Cf. Carlos A. Moreira Azevedo – *Mons. Miguel de Oliveira no centenário do seu nascimento (1897-1997): testemunhos, perfil biográfico e textos*. Válega: Junta de Freguesia de Válega, 1997). É de sua autoria a *História Eclesiástica de Portugal*, publicada em 1940. Abordando o liberalismo e o laicismo nessa sua obra, não reflecte, nem faz eco da problemática transportada pelas posições de Abúndio da Silva, em particular no respeitante ao período da Monarquia Constitucional e da Primeira República.

⁵⁷ Frei Bento Domingues assinala «a distração com que os católicos vivem o cristianismo neste país» (*A Religião dos portugueses: testemunhos do tempo presente*. Porto; Lisboa: Livraria Figueirinhas, 1988, p. 10).

⁵⁸ Cf. José Agostinho – *O Rito*, p. 13-16. A razão desta ausência posterior de referências aos trabalhos de Abúndio da Silva deve-se certamente ao facto destes constituírem sobretudo uma apologética do rito bracarense e menos uma obra sobre a história da liturgia que ocupou as preocupações dos estudos posteriores.

sobre o modernismo em Portugal não se detiveram especificamente sobre o modernismo político⁵⁹. A intervenção e argumentação sustentadas por Abúndio da Silva no contexto da polémica entre a *Voz de Santo António* e o *Novo Mensageiro do Sagrado Coração*, sobretudo em torno da separação entre ser católico e as posições partidárias dos católicos, ainda que muitas vezes referenciadas por diversos autores, nunca foram propriamente objecto de estudo enquanto tal. Até 1999, nem os dicionários biográficos ou históricos, nem as principais enciclopédias portuguesas haviam traçado qualquer referência a esta personagem católica que, tudo indica, poderia aí ter figurado pela importância do seu pensamento e pela natureza da sua intervenção, razões que têm sido patenteadas pelos estudos das últimas décadas. Nas Enciclopédias, Dicionários ou Histórias de Portugal, mesmo os mais recentes, e que dão destaque à Igreja Católica e ao movimento católico⁶⁰, só de forma muito residual existem referências a Abúndio da Silva, e que resultam mais de apontamentos sobre as suas obras, como testemunho de época, enquanto complemento bibliográfico, do que do resultado de uma atenção detalhada sobre o seu percurso e temário.

Foi a reconstrução da memória do movimento católico no contexto da crítica ao comportamento dos católicos no final do Estado Novo que trouxe de novo à ribalta as referências a Abúndio da Silva, apresentando-se, desde aí, a sua personalidade em torno de dois tipos de trabalho: um, mais interno ao debate católico; o outro, resultante de estudos académicos sobre o movimento católico português. Assim, considerando a perspectiva de análise historiográfica sobre o movimento católico, pode concluir-se que houve uma fase, (particularmente) na segunda metade dos anos 70 e inícios dos anos 80, em que a historiografia portuguesa se debruçou e procurou compreender o movimento social, área anteriormente secundarizada no fazer história em Portugal. Desta investigação e reflexão resultou que muitos trabalhos cruzaram a problemática do movimento católico, tendo-se então iniciado paulatinamente, e nesse contexto, um processo de estudo e de compreensão desse passado, com atenção também à história das mentalidades. Por outro lado, a reelaboração de uma memória das raízes de um certo mili-

⁵⁹ Sobre esta questão ver o estudo de Jorge Seabra – O impacto do modernismo em Portugal: o caso dos «Estudos Sociais, revista catholica mensal». In Jorge Seabra; António Rafael Amaro; João Paulo Avelãs Nunes – *O C.A.D.C. de Coimbra, democracia cristã e os inícios do estado Novo (1905-1934): uma abordagem a partir do «Estudos Sociais» (1905-1911), «Imparcial» (1912-1919) e «Estudos» (1922-1934)*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1993, p. 51. Neste estudo, só este autor pontualmente refere Abúndio da Silva, sublinhando deste o seu pensamento organicista e a compatibilidade que estabelece com o pensamento da Igreja.

⁶⁰ Como são as obras publicadas sob a direcção de Joaquim Veríssimo Serrão (1977-2000); José Hermano Saraiva (1983); João Medina (1985 e 1993); António Reis (1990-1992); José Mattoso (1992-1994); e A. H. de Oliveira Marques e Joel Serrão (desde 1990).

tantismo católico, nomeadamente na sua vertente «progressista», conduziu a um interesse por alguns estudos sobre as formas organizadas dos católicos na sociedade portuguesa contemporânea. Posteriormente, o estudo do Estado Novo, em particular a partir dos anos 80, evidenciou a necessidade de se estudar as várias trajectórias dos católicos na sociedade contemporânea, procurando analisar-se como que uma pré-histórica desse percurso, donde a valorização do movimento católico como objecto específico de estudo.

Considerando estes diversos aspectos, num primeiro nível, importa destacar o contributo, em palestras e escritos, de Frei Bento Domingues, que, no início dos anos setenta, ao abordar as questões em torno da relação dos católicos com a política no contexto do marcelismo e da luta anti-colonial, destacou o interesse da polémica do início do século XX respeitante ao voto católico e à não subordinação da religião à política, sublinhando a contribuição de Manuel Isaiás Abúndio da Silva no interior dessa disputa, nomeadamente quando insiste no significado de uma obra como *Cartas a um abade*, como «um belo testemunho acerca de algumas contradições em que se desenvolveu a movimentação católica durante o século XIX e princípios do XX»⁶¹. Aquando da publicação da obra *Um século de cultura católica em Portugal*, da responsabilidade do Secretariado Nacional do Apostolado dos Leigos, em 1984⁶², este teólogo e cronista religioso desenvolveu uma crítica em torno das fragilidades do catolicismo português⁶³, onde se referiu longamente à polémica e à suspensão da *Voz de Santo António*, na qual Abúndio da Silva se envolveu, prolongando de forma mais pessoalizada alguns aspectos dessa controvérsia. De qualquer modo, em qualquer uma destas intervenções, a maioria das referências sobre Abúndio da Silva tem um carácter pontual.

De natureza distinta são os trabalhos que pretenderam analisar a particularidade do movimento católico no âmbito do movimento social mais amplo. Exemplo claro deste esforço foi o estudo desenvolvido pelo historiador do movimento operário e das ideias socialistas, Carlos da Fonseca, o qual, nos seus trabalhos de doutoramento⁶⁴, ao referir Manuel Abúndio da Silva, o integrou na «direita católica nacional», a par de outras figuras como António Lino Neto, Quirino de Jesus e Salazar, considerando esse sector político-religioso incapaz de

⁶¹ Este comentário consta do texto da introdução, intitulada «Sorte de um profeta», em Joaquim Alves Correia – *Cristianismo e revolução*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1977, p. 8.

⁶² Esta publicação saiu inicialmente como número duplo do Boletim *Laikos*, Julho – Dezembro de 1984.

⁶³ Frei Bento Domingues – Artes de ser católico português. *Reflexão cristã*. 46-47 (1985) 6-43.

⁶⁴ No âmbito da École Pratique des Hautes Études des Sciences Sociales et Économiques, sob a orientação de Georges Haupt, estes trabalhos começaram a ser publicados em português, em 1976. Carlos da Fonseca – *História do movimento operário e das ideias socialistas em Portugal*. Vol. 3: *O Operariado e a Igreja militante: Da «Rerum Novarum» à implantação da República*. 4 vols. Mem Martins: Publicações Europa – América, [s. d.].

«uma via *nacional* e [que] se via obrigada a importar a ideia de círculos (do abade Kolping), do Centro da Democracia Cristã (do Centro alemão), de corporativismo (exposta por La Tour du Pin na Association Catholique em Agosto de 1883, pela primeira vez)». Citando a obra do Padre Pinheiro Marques *O Socialismo e a Igreja* (1904), contrapõe-lhe a reflexão de Abúndio da Silva, considerando-o «menos ignorante» ao apontar na corporação de «“assegurar a concórdia e a fraternidade”», para sublinhar «que em Portugal foi a igreja militante quem lançou este (e outros) importante alicerce do futuro edifício salazarista»⁶⁵. A importância desta citação reside no facto de aqui ser trazido à colação a obra *O Capital-salários* (1907)⁶⁶, que Abúndio da Silva consagrara à análise da questão social. Este historiador integra mais adiante outra referência a Abúndio da Silva na realização do II Congresso das Agremiações Populares Católicas, celebrado no ano de 1907, considerando-o como um «católico social» que, ao apresentar «remédios destinados a acabar com o mal-estar dos operários» explicitava, na sua perspectiva, o facto de não ter sido «[...] necessário esperar a vitória musoliniana e do corporativismo salazarista de 1933 para que o paraíso do nacional-catolicismo mostrasse o lugar reservado aos trabalhadores»⁶⁷. Assim, esta primeira evocação de Manuel Abúndio da Silva no discurso historiográfico contemporâneo situa-o, antes de mais, nas raízes do corporativismo subjacente ao Estado Novo.

Contudo, o estudo de maior pertinência e consistência, no âmbito académico, foi proposto por João Francisco de Almeida Policarpo no seu artigo «Anteprojecto de laicismo cristão»⁶⁸, prolongando os seus trabalhos de doutoramento em torno de *O pensamento social do grupo católico «A Palavra»*⁶⁹, onde o pensamento de Abúndio da Silva surge citado de forma mais ampla e enquadrado pelas questões em torno da suspensão da *Voz de Santo António* e da

⁶⁵ Carlos da Fonseca – *História do movimento*, p. 132-133.

⁶⁶ *O Capital-salários*. Porto: Typographia Universal (a vapor) de António Figueirinhas, 1907. É uma obra dividida em dez capítulos, com 223 p. O autor dedicou este trabalho ao Dr. António da Silveira Almendro, capitão médico do exército. Abordando a relação entre o significado histórico da relação entre capital e salário, Abúndio da Silva discorre sobre o operariado, a organização social e o socialismo, para delinear o significado moral do cristianismo em face do trabalho e da sua organização, explanando o sentido do movimento católico e da função da Igreja, em torno da problemática do dever social.

⁶⁷ Carlos da Fonseca – *História do movimento*, p. 144-145.

⁶⁸ João Francisco de Almeida Policarpo – Anteprojecto de um laicismo cristão. *Cultura. História e Filosofia*. 4 (1985) 143-218.

⁶⁹ João Francisco de Almeida Policarpo – *O pensamento social do grupo católico de «A Palavra» (1872-1913)*. 2 vols. Coimbra; Lisboa: Universidade de Coimbra; Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, 1977; 1992. Vale a pena destacar que este estudo, retrabalhado pelo autor em sucessivos artigos, se inseriu num filão de investigação sobre religião e sociedade, no âmbito do Centro de História da Universidade de Coimbra, tendo em José Sebastião Silva Dias um importante impulsionador. Por diversas circunstâncias, este historiador era conhecedor de muitas das histórias e dos protagonistas desse movimento católico dos finais de oitocentos e do início do século XX.

implantação da Primeira República. Contudo, não esclarece propriamente o seu percurso, a não ser no âmbito mais alargado de estudo sobre o jornal *A Palavra*.

Com objectivos distintos, e visando sobretudo apreciar globalmente o movimento católico enquanto esclarecedor das raízes ideológicas do Estado Novo, dois outros autores também se ativeram ao estudo desse movimento, no seio do qual desenvolveram referências ao militante católico vianense. O primeiro, Manuel Braga da Cruz, deteve-se sobre *As origens democratas cristãs do salazarismo*⁷⁰, tendo procurado apresentar e caracterizar as principais etapas do movimento católico como dinâmica de reacção à implementação e ao desenvolvimento da sociedade liberal. Nesse longo percurso recorre às informações fornecidas pelas obras de Abúndio da Silva, e algumas referências ao seu protagonismo situam-no no interior da análise mais global que o autor faz do movimento católico desde as suas origens até à primeira fase do Estado Novo, nomeadamente no que se refere à contenda entre as correntes nacionalista e democrata cristã⁷¹. Por seu lado, Marie-Christine Volovitch, em tese de doutoramento⁷², recobre algumas das referências principais sobre Abúndio da Silva, com destaque também para a problemática do nacionalismo católico e da democracia cristã. Contudo, foi no seu artigo sobre a imprensa da democracia cristã⁷³ que a autora esboçou um perfil biográfico mais completo deste jornalista católico, o qual pode ser considerado como o primeiro trabalho recente que procura lavar, de forma mais sistemática, o percurso desta personalidade, destacando a sua originalidade como «un écrivain et un journaliste de toute première importance dans le mouvement catholique social et un des plus cultivés»⁷⁴.

Este conjunto de apontamentos sobre Abúndio da Silva pode considerar-se a referência inicial de um percurso em que, com alguma continuidade, se tem vindo a incluir e a abordar, de forma mais ou menos desenvolvida, e de modo mais ou menos circunstancial, a figura deste católico, situando-o sobretudo em relação a acontecimentos e problemáticas onde se detectam alguns dos aspectos mais significativos do seu envolvimento no meio católico e na sociedade portuguesa dos finais do século XIX e do início do XX. Assim, e considerando cronologicamente esses trabalhos, pode destacar-se um conjunto de aspectos como o que

⁷⁰ Manuel Braga da Cruz – *As origens da democracia cristã e o salazarismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1980.

⁷¹ Por exemplo, Manuel Braga da Cruz – *As origens da democracia cristã*, p. 219-237. E, mais recentemente, este mesmo autor volta a esta problemática em – *Entre nacionalismo e democracia cristã*. In *Revistas, ideias e doutrinas: leituras do pensamento contemporâneo*. Lisboa: Livros Horizonte, 2000, p. 43-60.

⁷² Marie-Christine Volovitch – *Le Catholicisme social au Portugal, de l'encyclique «Rerum Novarum» aux débuts de la République (1891-1913)*. Paris: Université de la Sorbonne Nouvelle (Paris III), 1981-1982.

⁷³ Marie-Christine Volovitch – *La presse de la démocratie chrétienne au Portugal de 1870 à 1913*. *Clio. Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa*. 2 (1980) 81-116.

⁷⁴ Marie-Christine Volovitch – *La presse de la démocratie-chrétienne*, p. 96.

ocorre na entrada sobre Portugal no *Dictionnaire de Spiritualité*⁷⁵, onde Abúndio da Silva é enquadrado no interior das várias sensibilidades espirituais contemporâneas, nomeadamente na sua relação com o franciscanismo; no artigo de Ana Maria Jorge e Elizabete Nunes⁷⁶, onde se refere a sua relação com a polémica em torno da revista *Voz de Santo António*; em alguns dos estudos de J. Pinharanda Gomes, que assinalam a sua participação em iniciativas do movimento católico em geral⁷⁷; ou ainda, no trabalho de Augusto José Matias⁷⁸ que, sobre as principais etapas da relação dos católicos com a actividade política, nomeadamente com o campo socialista, atesta a própria memória de Abúndio da Silva sobre o envolvimento dos católicos na política. Apesar de serem referências pontuais, estes trabalhos evidenciam o retomar da memória sobre Abúndio da Silva e o progressivo alargamento de tópicos a ele referentes. Mais recentemente, Vítor Neto, na sua tese de doutoramento, ao abordar a relação entre o catolicismo e o liberalismo, da revolução liberal à revolução republicana, refere Abúndio da Silva como exemplo daqueles sectores miguelistas que, nos inícios do século XX, «deram o seu apoio ao nacionalismo católico, ao mesmo tempo que secundarizavam a questão dinástica»⁷⁹. De facto, em trabalhos sobre o nacionalismo católico, destaca-se o envolvimento de Abúndio da Silva no Partido Nacionalista⁸⁰ e a sua posterior desafeção e crítica⁸¹, sublinhando uma compreensão e um enquadramento mais latos do seu pensamento e da sua acção. Assim, e sobretudo ao longo das décadas de 80 e de 90 do século passado, o seu nome surge essencialmente referenciado ao movimento católico, ao nacionalismo católico e à democracia cristã, essencialmente como publicista e tratado como testemunha de primeira plana, em particular no que respeita ao meio católico em face dos acontecimentos do final da Monarquia Constitucional e do início da Primeira República.

Efectivamente, a sua obra tem sido apreciada como contendo potencialidades para uma investigação historiográfica ulterior e mais aprofundada. Mas, se

⁷⁵ Cf. António Matos Ferreira – Portugal: C. In *Dictionnaire de Spiritualité*. Paris: Beauchesne, 1986, vol. 12: 2, col. 1980-1981.

⁷⁶ Cf. Ana Maria Jorge e Elizabete Nunes – A Questão da Voz de Santo António: alguns elementos para o seu estudo (1908-1910). *Reflexão Cristã*. 68 (1990) 27-45.

⁷⁷ Cf.: J. Pinharanda Gomes – *Os Congressos católicos em Portugal: subsídios para a história da cultura católica portuguesa contemporânea (1870-1980)*. Lisboa: Secretariado Nacional para o Apostolado dos Leigos, 1984; e do mesmo autor, *A Cidade nova: reflexões sobre religião e sociedade*. Lisboa: Fundação Lusíada, 1999, particularmente p. 81 e 141-142.

⁷⁸ Cf. Augusto José Matias – *Católicos e socialistas em Portugal (1875-1975)*. Lisboa: Instituto de Estudos para o Desenvolvimento, 1989, p. 17-18.

⁷⁹ Cf. Vítor Neto – *O Estado, a Igreja e a sociedade em Portugal (1832-1911)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998, p. 382.

⁸⁰ Cf. Amaro Carvalho da Silva – *O Partido Nacionalista no contexto do nacionalismo católico (1901-1910): subsídios para a história contemporânea portuguesa*. Lisboa: Edições Colibri, 1996.

⁸¹ Cf. Eduardo C. Cordeiro Gonçalves – *Católicos e política (1870-1910): o pensamento e a acção do Conde de Samodães*. Maia: Publismai, 2004, nomeadamente p. 326-327.

houve alguma valorização do pensamento de Abúndio da Silva, esta ocorreu, sobretudo, como elemento crítico de leitura da actualidade do catolicismo português, em particular na sua trajectória durante o Estado Novo e nos primeiros anos do regime democrático. Esta ressurgência foi, assim, essencialmente operativa e instrumental, e não tanto em função do pensamento e do percurso considerados em si mesmos.

No âmbito mais específico da análise do catolicismo português, e na perspectiva da história religiosa, os trabalhos de Manuel Clemente têm vindo a destacar a importância desta figura do catolicismo português, sublinhando, de uma forma global, a «perspectiva laical» das suas intervenções intelectuais e enquanto activista do movimento católico. Neste âmbito, considerando-o como um «dos que mais consequentemente defendeu a autonomia do Movimento Católico em relação a quaisquer intuítos político-partidários»⁸², coloca-o também como um dos pioneiros na defesa da «criação duma Universidade Católica em Portugal» respondendo à «conveniência por parte do catolicismo português em apresentar à sociedade vultos que associem crença e ciência numa unidade notória e credível»⁸³. Este mesmo autor, referindo-se ao contexto da implantação do regime republicano, afirma que «o pensamento de Abúndio da Silva [...], dum modo geral, se tornou corrente na parte mais significativa do Movimento Católico Português. Antes de mais e acima de tudo, a causa católica, como promoção dos intuítos eclesiais no quadro das novas instituições políticas. Reivindicações de direitos comuns, sem lugar para tratamentos de excepção, nem positiva nem negativa. Abertura aos critérios e métodos do pensamento moderno para instilar a seiva evangélica»⁸⁴. Posteriormente, na *História Religiosa de Portugal*, Manuel Clemente desenvolve com destaque o percurso reflexivo de Abúndio da Silva, ao analisar «a vitalidade do catolicismo português» durante o século XIX e no início do XX, referindo o facto dele ser «um católico de sempre, provindo do monarquismo legitimista» que «evoluíra para a militância confessional apartidária»⁸⁵.

Outro aspecto do labor e da relevância intelectual de Abúndio da Silva foi destacado pelo historiador Sérgio Campos Matos na sua dissertação de doutoramento, defendida em 1995⁸⁶, onde apontava o significado de outra vertente da

⁸² Manuel Clemente – Universidade Católica Portuguesa: uma realização de longas expectativas. *Lusitania Sacra*, 6 (1994), p. 25.

⁸³ Manuel Clemente – Universidade Católica, p. 26.

⁸⁴ Manuel Clemente – Universidade Católica, p. 25-26.

⁸⁵ Manuel Clemente – A vitalidade religiosa do catolicismo português: do Liberalismo à República. In *HRP*, vol. 3, p. 101-106.

⁸⁶ Sérgio Campos Matos – *Historiografia e memória nacional (1846-1898)*. Lisboa: Edições Colibri, 1998. Esta tese de doutoramento foi apresentada na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, sob a orientação de João Medina, e versa a problemática do pensamento historiográfico no contexto cultural português na segunda metade do século XIX.

reflexão de Abúndio da Silva, assinalando constituir uma excepção a sua obra no respeitante «à carência de estudos parcelares e monografias relativos à sociedade oitocentista e à própria história da historiografia»⁸⁷. Efectivamente, este historiador referia-se ao estudo *A história através da história* (1904), afirmando: «[...] no início do séc. XX, um dos raros autores que no seu tempo se interessou pela historiografia em Portugal, Manuel Abúndio da Silva, colocou o problema do esquecimento, de um ponto de vista sociológico, organicista»⁸⁸.

Recentemente, em entrada do *Dicionário dos Pedagogos Portugueses*, é apresentada, num quadro biográfico, a dimensão pedagógica da acção e do pensamento de Abúndio da Silva, constatando-se que: «[...] apesar de muitas vezes citado, tem sido pouco estudado. Os temas que desenvolve nas diversas obras sobre educação inscrevem-se, enquanto educador social, na restauração católica da sociedade». Nesse texto, ao assinalar-se as suas preocupações na formação do clero, no desenvolvimento dos estudos teológicos ou no destaque dado à função da mulher, considera-se que «o seu pensamento apresenta uma evolução, não tanto na estrutura ideológica como católico, mas no plano das questões a que dá sucessivamente importância, inscritas na recomposição do catolicismo em face da sociedade liberal e da modernidade»⁸⁹.

5. PROTAGONISMO E DEFINIÇÃO DE UMA PERSONALIDADE

O pensamento e a acção deste advogado e publicista católico têm sido, como ficou apontado anteriormente, mais evocados para atestar a complexidade das posições dos católicos na sociedade portuguesa no início do século XX e nos primeiros anos da República do que para tratar especificamente o seu itinerário militante e intelectual. E, apesar de constituir uma referência recorrente de trabalhos historiográficos sobre a época em que viveu, e ainda que parcelarmente conhecido, permanece quase completamente ausente da memória católica e daquela que acompanha o debate sobre a democracia, a laicidade e a liberdade religiosa, isto é, dos aspectos estruturantes da relação entre religião e modernidade⁹⁰. Há como que uma estranheza pelo facto de ser, apesar de tudo, tantas

⁸⁷ Sérgio Campos Matos – *Historiografia e memória nacional*, p. 48, nota 120.

⁸⁸ Sérgio Campos Matos – *Historiografia e memória nacional*, p. 61-62, 64 e 70.

⁸⁹ António Matos Ferreira – Silva, Manuel Isaías Abúndio da. In *Dicionário de Educadores Portugueses*. Dir. António Nóvoa. Porto: Edições Asa, 2003, entrada 808, p. 1326-1327.

⁹⁰ O tópico da modernidade, apresentando uma semântica complexa e contraditória, remete para uma realidade histórica que, antes de mais, tem a ver o nascimento «na Europa de uma cultura secularizada, que invoca a antropologia como um fundamento directo e não a Religião como outrora e era ainda em razões do direito natural que se legitimava o poder e se lhe atribuía competências para decidir, se fosse caso disso, a questão do Estado [...]»; «Também a “mathesis” inauguradora da Modernidade se converte num ilimitado olhar técnico lançado sobre a natureza, a interacção humana e a história, sem reconhecer

vezes citado e, afinal, tão pouco conhecido. De qualquer modo, a questão central, e de fundo, coloca-se em torno da elaboração da memória histórica, sendo que esta também envolve uma outra dimensão, a do esquecimento⁹¹. Assim, a memória que foi subsistindo sobre esta figura ao longo de décadas carrega simultaneamente interrogações acerca das razões desse olvido e, através dos tentes da pesquisa, permite resultados capazes de fornecer o enquadramento da vida e obra de Manuel Isaías Abúndio da Silva no contexto geral do que se designa por catolicismo português e na dinâmica da sociedade portuguesa da época.

Próprio da atitude intelectual do início do século XX, Abúndio da Silva apresenta uma obra variada e um percurso de vida com múltiplas implicações, ainda que curto. Esta visão mais ampla e multifacetada não ressalta, de um modo geral, dos trabalhos existentes onde ele é referido. Aparentemente, o seu caso não será único, comparado com muitas outras figuras do movimento católico também não estudadas ainda. Todavia, a existência de um «grande silêncio» em torno

qualquer limites, que possam obstar a produção absoluta de si mesmo ou a auto-fundação, a que fica reduzida a humanidade do homem. A modernidade não é o modo definitivo de experienciar e de pensar o tempo, como aliás, é hipótese da fragmentação toda a “impotência onipotente” ou todo o abandono da finitude». Miguel Baptista Pereira – *Modernidade e tempo: para uma leitura do discurso moderno*. Coimbra: Livraria Minerva, 1990, p. 45 e 237. Assim, globalmente, a modernidade apresenta-se como uma percepção antropológica em forte contraponto com a religião, conduzindo-a a incessantes recomposições. Émile Poulat reconhece que «Notre modernité est devenue le temps des frontières poreuses, du grande brassage et de la communication innombrable», para acrescentar que «La sécularisation de la vie en société [...] n’a cessé de progresser, en dépit et au dépit des Églises, mais elle ne signe pas la fin du religieux, comme on l’a trop répété, ni d’ailleurs son retour par réaction. Elle l’oblige seulement à se reformuler et à se restructurer, à négocier et à instituer de nouveaux rapports avec les partenaires sociaux. Elle lui laisse des espaces considérables et des fonctions importantes. Elle est même parfois son premier employeur si l’on juge à l’usage fait, par exemple du sacrifice en des causes évidemment séculières» (*L’Ère postchrétienne: un monde sorti de Dieu*. Paris: Flammarion, 1994, p. 13 e 39).

⁹¹ «A memória, como propriedade de conservar certas informações», na perspectiva da historiografia, «é um elemento essencial do que se costuma chamar *identidade*, individual e colectiva, cuja busca é uma das actividades fundamentais do indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia». «Mas a memória colectiva é não somente uma conquista, é também um instrumento e um objectivo de poder». «A memória, onde cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro» (Jacques Le Goff – Memória. In *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa nacional-Casa da Moeda, 1984, p. 11, 46-47). E como assinala Paul Ricoeur: «Ce n’est donc pas avec la seule hypothèse de la polarité entre mémoire individuelle et mémoire collective qu’il fut entré dans le champ de l’histoire, mais avec celle d’une triple attribution de la mémoire: à soi, aux proches, aux autres.» (*La Mémoire, l’histoire, l’oubli*. Paris: Éditions du Seuil, 2000, p. 162). E o mesmo autor, a propósito do esquecimento (*L’oubli*) esclarece que «est alors évoqué dans le voisinage des dysfonctions des opérations mnésiques, à la frontière incertaine entre le normal et le pathologique» (p. 543), contudo, o esquecimento apresenta como que uma dupla dimensão porque «l’équivocité première de l’oubli destructeur et de l’oubli fondateur reste fondamentalement indécidable. Il n’y a pas à vues humanines de point de vue supérieur d’où l’on apercevrait la source commune au détruire et au construire. De cette grande dramaturgie de l’être, il n’y a pas pour nous de bilan possible» (p. 547). Sobre esta relação entre memória e construção do passado como articulação entre memória e esquecimento, cf. ainda Paul Ricoeur – *L’écriture de l’histoire et la représentation du passé*. *Annales HSS*. 4 (2000) 731-747.

desta figura não decorre unicamente da ausência de estudos mais aprofundados sobre a época, mas resulta, em grande medida, do trabalho de auto-representação que o próprio catolicismo português tem elaborado neste último século. Essa memória do catolicismo, mais centrada em figuras eclesiásticas, tem integrado muito insuficientemente a de outros protagonistas, nomeadamente a de leigos. E essa dificuldade e insuficiência deriva também do modo como a memória religiosa – isto é, o modo como a Igreja Católica credita a sua própria história – se estrutura a partir do conflito ⁹².

A percepção do universo religioso é tendencialmente fusional, e nele a personalidade individual tende a diluir-se no todo que é a Igreja. Todavia, a modernidade contribuiu para um processo de individualização ⁹³ que, no campo católico, é favorecido pelo protagonismo que se destaca da valorização da intervenção dos católicos na sociedade, seja pela via do político, seja pela dinamização de instâncias mobilizadoras e associativas, seja ainda pelas iniciativas especificamente religiosas e devocionais. Abúndio da Silva desenvolveu todos estes aspectos, e foi essa pluralidade de empenho que permitiu, ao articular-se protagonismo e personalidade, reter a sua condição de militante católico presente simultaneamente na sociedade e na Igreja – na realidade portuguesa. Assim, em torno de Abúndio da Silva emerge um actor histórico que, nas circunstâncias da sua morte ou, posteriormente, através das múltiplas facetas que se vislumbram dele a partir dos estudos historiográficos sobre a sua época, vai deixando ressurgir, de forma complexa, uma densidade de problemática, não só em torno da sua individualidade como também do período em questão.

Deste modo, a memória de Abúndio da Silva não diz unicamente respeito a uma lembrança ou evocação de justiça à sua pessoa. Não é disto que se trata

⁹² O conflito no sentido geral, e na sua expressão mais ampla, remete para uma noção de luta, de instabilidade da ordem estabelecida. Do ponto de vista social traduz-se no embate ideológico e sócio-político que apresenta graus de maior ou menor violência, de repúdio e de negação daquilo que, em termos de antagonismo, se constitui como o outro lado nesse afrontamento. As contradições são evidenciadas pelo conflito, sendo o campo religioso uma das instâncias em que se lida com ele, umas vezes pretendendo superá-lo por um horizonte de utopia, outras vezes aprofundando-o, quando não radicalizando-o, pela exclusão ou pela punição. O conflito vivido através do institucional tende a acantonar-se, gerido com maior ou menor destreza nesse mesmo quadro; o que não exclui a interiorização do património desse conflito, como dimensão da consciência individual, colectiva ou institucional.

⁹³ «L'histoire comme la mémoire ne prend tout son sens que par rapport à une conscience particulière donnée», surgindo assim a «idée du passé comme un contexte intérieur de toute expérience», onde «chaque histoire personnelle se fonde ainsi sur des souvenirs qui possèdent pour elle une sorte de valeur constituante» (Georges Gusdorf – *Mémoire et personne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993, p. 246, 248 e 251). O processo de individualização constitutivo da modernidade ocidental, tendo as raízes no universo judeo-cristão, adquiriu com o contributo filosófico e os acontecimentos revolucionários um outro patamar onde «La liberté de conscience a été le droit essentiel, le noyau autour duquel les droits de l'homme allaient se constituer par intégration d'autres libertés et droits» (Louis Dumont – *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Éditions du Seuil, 1983, p. 104).

exactamente. O problema crucial diz respeito à oportunidade de, através da sua personalidade e protagonismo, atender à relação complexa entre religião e sociedade, destacando o cruzamento entre o social, o cultural, o político e o mental, entre os níveis institucional e individual, que constituíram, em grande medida, o Portugal do último quartel do século XIX e do primeiro do XX ⁹⁴.

⁹⁴ «[...] a análise da religião em Portugal contemporâneo pressupõe uma visão político-institucional, quer na sua dimensão jurídica, quer no âmbito dos diversos dinamismos estruturais, mas não se reduz a esta, implicando a percepção da metamorfose desse mund referencial de uma concepção do modo de estar dos católicos na sociedade.» (António Matos Ferreira – Introdução. In HRP, vol. 3, p. 17-18).

96. 85

Julho
11

N. 1874

Manoel

Aos onze dias do mez de julho do anno de mil
oitocentos setenta e quatro nesta freguezia de Santa Maria
Maior Da Cidade de Viana do Castelo, Diocese de Braga, na Igreja parochial e Parochiana fidei Antonio Per-
na de Carvalho, Casado.

da mesma freguezia, baptizou solemnemente e por os Santos Oleos a um
indivíduo do sexo masculino a quem deu nome de Manoel
que nasceu nesta freguezia

às nove e quatro horas da noite do dia seis do mez
de julho do anno de mil oitocentos setenta e quatro, filho
legítimo e primogênito do nome de Luiz José da Silva,

de profissão negociante
e de Maria das Dores de Carvalho, de profissão gover-
na de sua casa, naturaes elle da freguezia de Santa Maria
desta concelho, e ella desta freguezia de Santa Maria
Maior.

recebidos nesta freguezia tambem

e parochianos desta concelho

moradores na rua da Picota

neto paterno de Manoel Antonio da Sil-
va e de José Fernandes Pa-
rente

e materno de José Antonio de Carvalho e de Francis-
ca Theresia da Costa

Foi padrinho o Reverendo
Manoel Alves Franco

e madrinha Nossa Senhora das Dores, tocando com o
seu Diadema Sebastião José da Silva, solteiro, negoci-
ante, tio do baptizado, os quaes todos sabe ser ou se
foram

E para constar se lavrou em duplicado este assento, que depois de lido e
conferido perante os padrinhos, com se assignaram. Era o supran-

P.º Manoel Alv. Franco
Sebastião José da Silva
José e Manoel da Silveira, Casado

4. Certidão de nascimento e de baptismo de Manoel Isaías Abúndio da Silva, filho de Luiz José da Silva, negociante e de Maria das Dores de Carvalho, de «profissão governo de sua casa». Nascido a 6 de Julho de 1874, às nove e um quarto da noite, na freguesia de Santa Maria Maior da cidade de Viana do Castelo. Baptizado no dia 11 de Julho desse mesmo ano, teve como padrinho o padre Manoel Alves Franco e como madrinha Nossa Senhora das Dores, «tocando com o seu Diadema Sebastião José da Silva, solteiro, negociante, tio do baptizado».

[ADVC, Livro de Nascimentos 21 (1872-1876), Santa Maria Maior, registo n.º 85.]

AVERBAMENTOS

Registo N.º 792

REGISTO DE ÓBITO

Às doze horas e trinta minutos do dia dezoito do mês de Outubro do ano de mil novecentos e catorze numa casa da Rua General Luiz de Rego da freguesia de Monserrate desta Cidade, faleceu de Tuberculose Mesentérica um indivíduo do sexo masculino, de nome Manuel Isaías Abundio da Silva, de quarenta anos de idade, de profissão advogado e professor, natural da freguesia de Santa Maria Maior desta Cidade, domiciliado na freguesia de Monserrate, filho legítimo de Luiz José da Silva, na cidade de, de profissão, natural da freguesia de Portunale deste Concelho, e de Maria das Soras de Barbalho e Silva, na cidade de, de profissão, natural da Santa Maria Maior desta Cidade, domiciliado ambos já falecidos.

O falecido era Casado com Lucia de Souza Pereira Abundio da Silva, de quarenta e um anos de idade, natural da freguesia de Santa Maria Maior e residente na de Monserrate desta Cidade.

O falecido não deixou descendentes menores, deixou bens, não deixou testamento e o seu cadáver vai ser sepultado no cemitério da Ordem Terceira de São Francisco desta Cidade.

A declaração do óbito foi feita por Delfina Lemos, colheita, maior da paróquia, residente nesta Cidade.

Depois desta registo ser lido e conferido com o seu extracto vai ser assinado por mim Conservador e pela declarante.

A importância dos emolumentos é de trinta contos e no extracto vão colados os selos devidos no valor de cinco cent avos.

Viana do Castelo e Repartição do Registo Civil, aos dezasseis de Outubro de mil novecentos e catorze.

Delfina Lemos
Delfina Lemos

5. Certidão de óbito de Manuel Isaías Abúndio da Silva, advogado e professor. Devido a uma tuberculose mesentérica, faleceu a 18 de Outubro de 1914, às doze horas e trinta minutos, com quarenta anos de idade, em sua casa na Rua General Luiz do Rego, da freguesia de Monserrate, em Viana do Castelo.
[Conservatória do Registo Civil de Viana do Castelo, Registo de Óbitos, 1914, livro 2º, fl. 396 v., registo n.º 792.]

CAPÍTULO 2

A FORMAÇÃO DE UM LEGITIMISTA OU A MUNDIVIDÊNCIA DE UM CATÓLICO ANTILIBERAL

A interioridade de cada pessoa encontra-se revestida pela plasticidade das *formas dos céus e das terras*, na medida em que existe uma relação estreita e íntima entre o desenvolvimento e o amadurecimento de uma personalidade e os diferentes ambientes sócio-culturais por onde passa. Não se trata só dos aspectos afectivos e intelectuais que modelam um determinado modo de ser, mas também da forma como se processa a identificação com aquilo que se integra e com aquilo com que se interage, com quem se relaciona cada um e de quem se recebe influência, directa ou indirecta.

Nascido em Viana do Castelo, Abúndio da Silva estudou em Coimbra e residiu de forma prolongada na cidade do Porto. Como estudante, professor, jornalista, advogado ou activista católico, criou e cultivou relações que, através da escrita e de diversas iniciativas, lhe granjearam reconhecimento e lhe conferiram audiência ¹. Todos estes factores foram, afinal, marcantes, permitindo-lhe, como católico leigo, adquirir um estatuto pessoal próprio, distinguindo-o dos demais crentes; isto é, em grande medida foram os circuitos que frequentou e por onde passou, conjugados com a sua vontade e a sua iniciativa, que lhe proporcionaram ocasião e possibilidades de se destacar individualmente, pelo que fez e pelo que foi enquanto pessoa. Mas os factores que permitem abordar e compreender o seu percurso individual não residem unicamente na sua origem social ou nos estudos

¹ «[...] Sr. Dr. Manuel Abúndio da Silva, formado em Teologia e Direito, e que, por muito tempo, foi jornalista no Porto. Era professor distinto e um escritor católico de grande merecimento, deixando algumas obras de valor.» (*Commercio do Porto*, 20 de Outubro de 1914).

que realizou. Tornou-se figura destacada do meio católico, no interior do que se designava correntemente como movimento católico ², também pela multiplicidade de convivências que manteve e pela determinação em intervir publicamente, nomeadamente por escrito e na participação em palestras ou em congressos característicos da acção propagandística da época. As posições que assumiu traduziam graus de convicção sobre os acontecimentos e as suas afirmações religiosas ilustram o seu modo de definir os horizontes de sentido conferido ao agir católico. Isto é, Abúndio da Silva evidencia bem, no seu percurso, a complexidade da condição católica na transição do século XIX para o XX.

Nasceu e cresceu em ambiente de forte arrego legitimista, onde a experiência religiosa constituía significativo elemento de identificação. Foi no ambiente coimbrão finissecular que realizou os seus estudos em Teologia e Direito e onde alargou também os seus horizontes católicos, o que foi proporcionado pela vitalidade religiosa que o bispo da altura – D. Manuel de Bastos Pina (1830-1913) – incrementava, em particular a partir da renovação dos estudos no Seminário Maior diocesano, com repercussões na Universidade e na cidade ³. Era uma época onde se viviam com grande empolgação o debate ideológico e a luta partidária, nos quais o impacto do Ultimato ⁴, seguido pela primeira tentativa revolucionária republicana, tinha lançado apelos de nacionalismo e disferido golpes de forte anticlericalismo, com pronunciamentos sobre a situação de decadência enraizada no país ⁵. O meio católico girava no interior deste redemoinho, alimentado pelo impulso pontifício de Leão XIII, pelos passos estruturadores da dinâmica inicial do movimento católico, pelas tentativas de reorganização da vida religiosa consagrada masculina e feminina – pela implementação de congregações religiosas ⁶ –, pelo

² Como foi referido anteriormente, o movimento católico designa genericamente o intervencionismo católico organizado, integrando iniciativas muito diversas, desde as tradicionais formas confraternais até associações ou agremiações, com reflexos e o suporte da chamada «boa imprensa». Estas iniciativas procuravam dar forma à acção católica como resposta à sociedade liberal, concorrendo outras sociabilidades ligadas ao movimento social em geral, sobretudo numa óptica de contrariar as manifestações consideradas de «impiedade».

³ Isto mesmo descreve, mais tarde, Abúndio da Silva nas suas *Cartas a um abade*, apontando com particular destaque a «restauração filosófica», conjugada com a «acção popular ou social» do prelado coimbrão, D. Manuel de Bastos Pina (p. 79-88). Cf. António Jesus Ramos – *O Bispo de Coimbra D. Manuel de Bastos Pina*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1995, p. 229-287.

⁴ Cf. Amadeu Carvalho Homem – O «Ultimatum» inglês de 1890 e a opinião pública. *Revista de História das Ideias*. 14 (1992) 281-296.

⁵ Cf. António Matos Ferreira – Repercussões do Ultimatum no meio católico: notas acerca do nacionalismo católico. *Lusitania Sacra*. 6 (1994) 31-45.

⁶ Houve em Portugal, particularmente a partir do último quartel do século XIX, uma recomposição efectiva do congreganismo masculino e feminino que traduzia a prevalência de um modo de encarar a vida cristã, ao nível pessoal e social. As reacções anticlericais, que viam nestas manifestações o peso manipulador da Igreja Católica, destacando o papel do clero, dificilmente compreendiam e consideravam que homens e mulheres pudessem escolher essa forma de vida – a vida consagrada – como legítima e adequada à realização individual.

incremento de formas associativas católicas ⁷ e pela defesa entranhada de uma missão católica como concretização de vontade civilizadora e patriótica ⁸.

Foi, em grande medida, referenciado a estas experiências que Abúndio da Silva deu os seus primeiros passos como escritor e activista católico, acabando por se deslocar para a cidade do Porto depois de ter leccionado na Figueira da Foz e tentado uma colocação em Lisboa no Curso Superior de Letras. Permanecerá parte significativa da sua vida nesse ambiente político e religioso portuense, onde se guindou às primeiras fileiras do empreendimento de renovação católica no início do século XX ⁹, a qual se definiu no interior das convulsões do regime monárquico e no processo da substituição deste pela instauração da República.

1. AMBIENTE FAMILIAR E PRIMEIROS ANOS DE FORMAÇÃO

É o próprio Abúndio da Silva que, meses antes de falecer, evoca as suas origens: «[...] Nasci nesta cidade de Viana do Castelo, aos seis de Julho de 1874, filho legítimo do snr. Luís José da Silva, comerciante, e da sr.^a Maria das Dores de Carvalho e Silva, professora oficial da freguesia de Santa Maria Maior, ambos já falecidos» ¹⁰. Seu pai descendia de uma família de lavradores remediados de Santa Marta de Portuzelo, donde saiu para Viana «já homem feito, com alguns dos seus oito irmãos, nomeadamente os seus irmãos Manuel e Sebastião, todos atraídos pela miragem do comércio ou indústria em demanda de uma vida mais desafogada» ¹¹. Foi baptizado a 11 de Julho desse ano, na Igreja Matriz da cidade

⁷ Como por exemplo, as Associações Católicas, o Apostolado da Oração, as Conferências de S. Vicente de Paulo, ou ainda os Congressos Católicos, que se apresentavam como formas de agrupamento e de mobilização social e religiosa dos católicos.

⁸ A este propósito pode evocar-se, entre muitos outros exemplos, a conferência do padre António Barroso (1854-1918) no Coliseu de Lisboa, em 1891, *O Patriotismo e o clero* onde afirmava ser «indispensável organizar as nossas missões, preparar um pessoal conveniente, abundante, e garantir-lhe um futuro, sem o que nunca poderemos ter missionários que mereçam tal nome [...] Nos sertões africanos, onde nos temos esforçado para levar a civilização, não o podemos combater pelos esquadrões e pela metralha, nem isso nos daria glória; mas que a imprensa, que os institutos, que os particulares, que todos os que sentem bater um coração ao pronunciar o nome querido da Pátria, instem e concorram para que as missões se multipliquem, para que a colonização avance, para que as expedições científicas marchem, para que o comércio nacional se desenvolva» (*Apud* António Brásio – *D. António Barroso: missionário, cientista, misiólogo*. Lisboa: Centro de Estudos Ultramarinos, 1961, p. 159 e 168). Cf. também, como expressiva desta problemática missionária e civilizadora, a obra de Quirino Avelino de Jesus – *As Ordens religiosas e as missões ultramarinas*. Lisboa: Typographia da Casa Catholica, 1893.

⁹ Este reconhecimento ocorreu em diversas ocasiões e foi realizado por diversas autoridades católicas, como testemunham a saudação do padre António Ferreira Pinto na Associação Católica do Porto em 1907, ou ainda a publicação do apoio e da recomendação que vários prelados fizeram dos seus livros e iniciativas, como se encontra documentado, por exemplo, em *A Cruzada*.

¹⁰ Testamento (cf. Anexo VIII, p. 505). Seu pai nascera a 24 de Abril de 1829 e sua mãe a 15 de Abril de 1829 (cf. ADVC – Nascimentos, fl. 6 e fl. 132, respectivamente).

¹¹ José Luís da Silva Dias – A presença de Abúndio da Silva.

limiana, pelo coadjutor José António Pereira de Carvalho. Consta no assento do seu baptismo que teve como padrinho o Padre Manuel Alves Franco e como «madrinha Nossa Senhora das Dores, tocando com o seu diadema Sebastião José da Silva, solteiro, negociante, tio do baptizado»¹². Ao receber o nome de Manoel¹³, dois outros se lhe juntaram com o respectivo apelido paterno, tendo passado, assim, a constar ao longo de sua vida como Manuel Isaías Abúndio da Silva. O interesse particular do seu nome próprio reside no facto de, para além do primeiro – Manuel – idêntico ao de seu avô e tio do lado paterno, incorporar dois outros pouco frequentes na época: o de Isaías, evocando o universo profético vetero-testamentário, e o de Abúndio, evocativo de um mártir, provavelmente de origem peninsular¹⁴. Este facto aponta para a manifestação de uma sensibilidade não só profundamente religiosa, mas também valorizando a tradição ligada a um imaginário de exaltação e de resistência ao mundo como cumprimento da vontade divina, inscrevendo-se numa mundividência própria do tradicionalismo católico. Ao mesmo tempo, esses dois nomes próprios remetem para um certo gosto romântico de traços proféticos e martirológicos do cristianismo, muito próprios da época oitocentista, e evocativos de um certo modo de lidar com o tempo presente, certamente marcado pela fissura introduzida pelo liberalismo em relação à velha ordem sócio-religiosa.

A sua família era procedente da região minhota, retratando bem o tipo de circulação que ocorria na altura entre a população de várias localidades da região: do lado paterno provinha de Santa Marta de Portuzelo, cujos avós eram Manoel António da Silva e Josefa Fernandes Parenta, mas com ligações vimareneses por parte do seu bisavô; e, do lado materno, as suas origens eram da região de Barcelos, sendo o seu avô José António de Carvalho de São Bartolomeu de

¹² Cf. ADVC – Freguesia de Santa Maria Maior – Nascimentos. 21 (1872-1876), assento n.º 85.

¹³ Cedo Abúndio da Silva optou por escrever Manuel. Considerando este facto, ao longo da dissertação, utiliza-se sempre esta ortografia do seu nome.

¹⁴ A etimologia de Abúndio, com raízes latinas, remete para abundância e abundância como substantivos, abundante e abundoso como adjectivos, ou abundar como verbo. Quanto ao seu significado corresponde aquilo que tem profusão, rico, opulência, em grande quantidade (cf. José Pedro Machado – *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. 3ª ed. Lisboa: Livros Horizonte, 1977). Quanto à identificação deste nome próprio, a *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana* refere a hagiografia de oito santos com o nome de Abúndio, dos quais sete são mártires. Atendendo à proximidade da data celebrativa do santo com a do nascimento de Manuel Isaías Abúndio da Silva, certamente que a evocação deste patronímio está ligada ao santo que a Igreja Católica festeja a 11 de Julho. Trata-se de um mártir, de acordo com Santo Eulógio autor de actas sobre ele, natural de Anaelos, povoado da serra de Córdova que se crê corresponder aos actuais Bañuelos ou Hornachuelos. Estudou em Córdova e depois ordenou-se presbítero, tendo ido exercer o seu ministério na sua terra natal. Na altura, o califa Mahomed perseguia cruelmente os cristãos, sendo numerosos os mártires. Apresentado diante dos tribunais, Abúndio fez uma ardente defesa da religião de Jesus Cristo, mandando o juiz que os seus verdugos o degolassem de imediato e o seu cadáver fosse devorado pelos cães, razão pela qual não existem relíquias suas. Sofreu o martírio a 11 de Julho de 854.

Cedim, e a sua avó Francisca Theresa da Costa, nascida na vila barcelense, com raízes em Braga e na Galiza ¹⁵.

Aquando do seu nascimento, seus pais tinham já uma certa idade ¹⁶, o que permite também compreender a relevância e as implicações de, logo aos dez anos de idade, ter ficado órfão de pai e, pouco tempo depois, ter perdido também a sua mãe ¹⁷. Esta situação de precaridade precoce levou-o a ser criado pelo seu tio Sebastião, também padrinho de baptismo, e por uma tia, como ele próprio refere ¹⁸. Apesar de ter ficado sem pais muito novo, permaneceu nele uma lembrança religiosa muito forte, como aponta acerca de seu pai: «Terciário viveu e como terciário foi assistido no transe último em que Deus o chamou para o premiar pela educação católica que depositou na minha alma de criança, e à qual eu me tenho mantido fiel em toda a minha vida» ¹⁹. A orfandade ainda em criança constituiu, certamente, uma experiência dolorosa, cujas incidências pessoais revestiram uma expressão nostálgica que manteve na vida, expressa em diversas circunstâncias ²⁰. Esta experiência pessoal e este ambiente familiar e religioso foram marcantes para Abúndio da Silva, quer pela sensibilidade que suscitou, quer porque modelou o seu comportamento e alicerçou as estruturas do seu pensamento e do seu modo de ser. Tudo indica que esse meio onde se criou era tradicionalmente animado e condicionado pela ligação indelével dos interesses seculares da Igreja Católica com a nostalgia legitimista da velha monarquia ²¹. Tal foi a convicção que marcou as suas aspirações, atitudes e actividades combativas, no período da sua juventude estudantil ²².

¹⁵ Estes elementos podem ser atestados no ADVC respectivamente: Nascimentos – Freguesia de Santa Marta de Portuzelo, 1829, fl. 6 e Freguesia de Santa Maria Maior, 1829, fl. 132.

¹⁶ Seu pai nascera a 24 de Abril de 1829 e sua mãe a 15 de Abril de 1829, tendo contraído matrimónio a 25 de Setembro de 1872; cf. estas referências em ADVC, respectivamente: Nascimentos – Freguesia de Santa Marta de Portuzelo, 1829, fl. 6 e Freguesia de Santa Maria Maior, 1829, fl. 132; Casamentos – Freguesia de Santa Maria Maior de Viana do Castelo, assento n.º 22, fl. 91.

¹⁷ Ele próprio escreveu no poema *O Crucifixo*: «[...] Lembra-me ainda, era eu criança alegre e linda / E sofria meu pai da morte a convulsão; / Mas no leito do pobre a quem a vida fina, / Davas-lhe animo e força, ouvindo a oração. / E não volvera um ano, após a campa fria / Que as cinzas lhe encerrou, quando o sino tangia / por minha santa mãe! [...]» (*Cantos d'Alma*. Coimbra: F. França Amado Editor, 1895, p. 32-33).

¹⁸ O seu reconhecimento deste facto está expresso no seu Testamento, quando pede a sua mulher «[...] que nunca se esqueça de meu tio Sebastião e mulher, enquanto vivos, e os beneficie consoante os seus recursos».

¹⁹ Manuel I. Abúndio da Silva – *Questões actuaes*. Porto: Magalhães & Moniz Limitada Editores, 1910, p. 2.

²⁰ O reflexo da sua vivência de orfandade de pai e mãe expressaram-se, com particular intensidade, na poesia que escreveu ao longo da vida.

²¹ Sobre este ambiente legitimista, Abúndio da Silva refere-se-lhe, com algum detalhe, em *Cartas a um abade*, particularmente nas p. 62-76. Essa análise, com a distância dos anos e da experiência, permite compreender como o autor se posicionou no legitimismo e tradicionalismo políticos do final do século XIX.

²² José Luís da Silva Dias – A presença de Abúndio da Silva.

Em 1913, recordava de forma bucólica e saudosa as suas origens «de um minhoto de gema, nado e criado ao sol que prateia as águas dormentes do Lima e doura as uvas brancas nas ramadas dos vianenses quintais»²³. Oriundo de Viana do Castelo, foi também aí que se recolheu no final da sua vida. Esta cidade do litoral fazia parte de uma região fortemente povoada, sendo que o distrito vianense se caracterizava por uma significativa predominância do sector primário – a agricultura –, e onde o fim dos morgadios contribuíra para acentuar um maior parcelamento da propriedade, com consequente proletarização rural. A cidade limiana aparecia para a região como um pólo considerável de atracção, na medida em que oferecia, para além de actividades de comércio e pesca, um certo movimento portuário, significativo em trocas com a Inglaterra, a França e o Brasil²⁴. Nas últimas décadas do século XIX, se esta urbe captava pessoas de vários pontos do Alto Minho, também recebia gente da região bracarense, constituindo, por vezes, um lugar de trânsito migratório, nomeadamente para terras brasileiras. Em 1890, de acordo com o recenseamento desse ano, apresentava 9.682 habitantes, podendo ser considerada, para a época e no país, uma cidade de crescimento médio²⁵.

Nesta parte do país, os acontecimentos da Patuleia foram vividos com forte intensidade e, se acatamento houve da ordem constitucional, o legado legitimista não esmoreceu, havendo ambientes e centros activos, como ocorria em Ponte de Lima²⁶ que, nessa região, se distinguia também como aglomerado populacional significativo. Toda esta zona do Alto Minho apresentava um cunho de forte arreigo religioso, onde a autoridade eclesiástica era indiscutível, marcado por uma piedade tradicional que, alimentada pela prática religiosa paroquial, era enriquecida por outras tradições de grande enraizamento popular. Esta cidade nortenha, onde se vivia um ambiente religioso tradicional característico da época²⁷, viu desenvolver-se, nesses finais do século XIX, como lugar celebrativo e de implementação devocional o Monte de Santa Luzia. Aí se conjugou a religiosidade existente em torno do patrono tradicional – Santa Luzia – com o incre-

²³ *Feminismo e acção feminina*, p. 13.

²⁴ Cf. Francisco Sampaio – Viana na 2ª metade do século XIX: o jornal «O Vianense». *Cadernos Vianenses*, 1 (1978) 68-73.

²⁵ Cf. Francisco Sampaio – Análise qualitativa das estatísticas demográficas do Distrito de Viana do Castelo na 2ª metade do século XIX. *Cadernos Vianenses*, 2 (1979) 189-204.

²⁶ Na região de Ponte de Lima, pode destacar-se o círculo onde influía significativamente António Pereira da Cunha (1819-1890) que, nomeado lugar-tenente em Portugal do príncipe D. Miguel de Bragança, fora destacado dirigente do partido legitimista.

²⁷ Viana do Castelo fazia parte da arquidiocese de Braga. Neste período verificou-se uma grande renovação religiosa ligada ao incremento da acção da Terceira Ordem Franciscana, com grande implantação nesta região, bem como à devoção em torno da Imaculada Conceição e do Sagrado Coração. Este tipo de catolicismo está bem expresso no início da construção, em finais do século XIX, da Basílica no Monte de Sta. Luzia.

mento da devoção ao Sagrado Coração de Jesus²⁸, de que resultou a estátua de Queiroz Ribeiro inaugurada a 15 de Agosto de 1898 e a partir donde tomou corpo a ideia de substituição da ermida existente pela construção de um templo que, de certa forma, pretendeu transpor para o monte sobranceiro ao Lima uma réplica do Sacré-Coeur de Montmartre, em Paris²⁹. Se existia uma vida religiosa vianense proporcionada por um clero paroquial, atestada pelas referências constantes à centralidade da Igreja matriz de Santa Maria Maior, também se sentia a presença de outro tipo de eclesiásticos que, influenciando e marcando a vida religiosa da cidade, desempenhavam outro tipo de funções, nomeadamente no ensino ou servindo a população noutros locais de culto, como na Igreja da Misericórdia, na Igreja de Santa Cruz do antigo convento dominicano, tornada igreja paroquial de Monserrate, ou ainda na zona mais ribeirinha, na Igreja de São Bento – heranças de um ambiente religioso mendicante e tridentino, remontando à medievalidade e ao tempo de Frei Bartolomeu dos Mártires³⁰. Esta herança não era só patrimonial, pois Viana do Castelo possuía uma tradição mendicante relevante, quer dominicana, quer franciscana, que, na época de Abúndio da Silva, persistia indirectamente através de várias formas confraternais e de vivência religiosa³¹.

Em relação aos seus primeiros passos como estudante, importa destacar duas figuras relevantes na vida de Abúndio da Silva: os padres José Luís Zamith³² e Manuel José Martins Capela³³, seus professores no período em que frequentou o

²⁸ «Em Viana, a devoção ao Coração de Jesus vem de longa data. A 29 de Março de 1743, foi instituída a Irmandade do Sagrado Coração de Jesus, na igreja dos Crúzios [...] Extinto o convento, passou a confraria para a igreja de Monserrate [...]» Maria Augusta d'Alpuim – *A Montanha dourada*. 2ª ed. Viana do Castelo: Ed. da Confraria de Santa Luzia, 1989, p. 25. Cf. sobre o desenvolvimento desta devoção na época, onde se destaca a iniciativa do padre Martins Capela, o artigo de Amaro Carvalho da Silva – O Bom Jesus do Monte das Mós: Martins Capela e a devoção ao sagrado Coração de Jesus. *Lusitania Sacra*. 8-9 (1996-1997) 171-244.

²⁹ Não se tratou de uma simples imitação arquitectónica, mas da influência dum programa religioso pela expressão de um voto católico entendido como acto de reparação. Sobre a natureza deste programa expiatório cf. Jacques Benoist – *Le Sacré-Coeur de Montmartre*. 2 vols. Paris: Éditions Ouvrières, 1992.

³⁰ *Guia de Portugal*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 3ª ed., 1996, vol. 4, tomo 2, p. 981-1011.

³¹ Cf. Maria Augusta d'Alpuim – *A Montanha dourada*.

³² José Luís Zamith – padre em Viana do Castelo, professor do ensino particular, legitimista empenhado e privando, nomeadamente, com os círculos de Ponte de Lima ligados à família Pereira da Cunha. A família deste eclesiástico, originária da ilha de Malta e instalada em Portugal desde o século XVII, era miguelista e alguns dos seus membros desempenharam funções civis na cidade de Viana do Castelo durante o século XIX, como é o caso de Fernando António Zamith, que foi secretário da câmara e reitor do liceu.

³³ Manuel José Martins Capela (1842-1925) – padre da arquidocese de Braga, nascido na freguesia de Carvalheira, concelho de Terras de Bouro. Ordenado presbítero em 1866, foi pároco em Amares até 1880, ano em que passou pelo noviciado da Companhia de Jesus, no Barro, em Torres Vedras. Com forte propensão para os estudos e a actividade intelectual, foi professor em Ermesinde entre 1880 e 1884, no Colégio da Formiga e em Braga entre 1884 e 1888, no Colégio do Espírito Santo. Entre 1888 e 1896 foi professor de Geografia e Filosofia no liceu de Viana do Castelo. A par de diversos interesses científicos, nomeadamente no campo da arqueologia, desde 1891 começou a publicar estudos no domínio do

curso liceal em Viana do Castelo. De certo modo, estes dois padres representam duas personalidades distintas, mas marcantes para o jovem vianense. Por um lado, o padre José Luís Zamith, professor do ensino privado, mais ligado a pugnas em torno do legitimismo político-religioso e, por outro, o padre Martins Capela que apresentava um perfil do padre ilustrado, propenso à indagação e à definição dos aspectos mais intelectuais e especulativos ³⁴. São várias as referências a Martins Capela como professor de Abúndio da Silva, no tempo em que este frequentou o liceu de Viana, realizando aí os preparatórios que lhe permitiram o acesso à Universidade.

A par deste ambiente religioso e escolar proporcionado pela cidade, cedo Abúndio da Silva despertou para outra realidade, a do legitimismo ³⁵. Por mão familiar e, certamente, de algum professor, entrou em contacto e envolveu-se nessa relação com este ambiente político, nomeadamente através do círculo de Ponte de Lima, no qual se destacava, entre outros, o escritor e poeta Sebastião Pereira da Cunha ³⁶, com o qual colaboraria posteriormente em diversas iniciati-

tomismo, constituindo um impulsionador desta renovação filosófica, pela qual foi elogiado por Leão XIII. Em Viana do Castelo, entre 1891 e 1896, foi o principal dinamizador das Conferências de S. Vicente de Paulo, bem como de outras dimensões da vida religiosa da cidade como terciário do Carmo ou da devoção ao sagrado Coração de Jesus. Depois de 1896, em Braga, foi professor no liceu e no seminário, tendo também participado em júris de exames de liceu e para párocos. Foi sócio correspondente da associação dos Arquitectos e Arqueólogos Portugueses (1892), da Academia Real das Ciências de Lisboa (1896) e da Real Academia de História de Madrid (1898). Na primeira década do século XX, em Braga e Terras do Bouro, foi dirigente do Partido Nacionalista. Figura proeminente das letras e das ciências, das questões religiosas e do ensino, colaborou nos principais jornais católicos da época. Quanto à sua actividade no âmbito dos estudos da filosofia, cf., entre outros os seguintes artigos: José Maria da Cruz Pontes – Martins Capela e o renascimento tomista em Portugal no século XIX. *Revista Portuguesa de Filosofia*. 32: 1 (1976) 63-90; e do mesmo autor – Martins Capela: o escritor e o professor de filosofia tomista através das notas inéditas do «Diário». *Revista Bracara Augusta*. 31: 71-71; 83-84 (1977) 93-137; e ainda Amaro Carvalho da Silva – Martins Capela: um divulgador do neotomismo. *Revista Portuguesa de Filosofia*. 48: 2 (1992) 321-347. O *Diário* do padre Martins Capela é um extenso manuscrito de cerca de duas mil páginas em folhas pautadas de 35 e 50 linhas, em quatro volumes, abrangendo o período que vai de 1891 a 1920. Intitulado-o como «diário íntimo», com muitos aspectos concretos de quotidiano, apresenta grande continuidade até 1913, depois mais disperso. Este documento tem sido objecto de estudo e de publicação parcelar, nomeadamente por parte de Amaro Carvalho da Silva.

³⁴ Efectivamente, encontram-se referências ao padre José Luís Zamith em iniciativas legitimistas em colaboração com Abúndio da Silva, enquanto que o padre Martins Capela se distanciava mais dessas posições político-ideológicas, como assinalou directamente no seu *Diário*, manifestando em contrapartida interesse na evolução pessoal e cultural do jovem vianense, seu ex-aluno.

³⁵ Nos seus primeiros escritos jornalísticos e poéticos repassa uma profunda identificação de Abúndio da Silva para com o campo do legitimismo político, encrostada em referências pessoais que permitem perceber como essa pertença consubstanciava uma rede de contactos e influências.

³⁶ Sebastião Pereira da Cunha (1850-1896) Filho de António Pereira da Cunha, distinguiu-se também por abraçar a causa do legitimismo e, como escritor, expressou-se através de um lirismo historicizante. Na notícia necrológica deste poeta publicada em *A Aurora do Lima*, 18 de Setembro de 1896, p. 2, é referida a presença no funeral de diversos amigos como o Conde de Bertiandos ou ainda o Padre José Luís Zamith, o que atesta de forma indirecta os laços que, na época, existiam entre Manuel Isaiás Abúndio da Silva e estes círculos do legitimismo limarense.

vas literárias, mas também de índole política. Se houve uma aproximação a este ambiente legitimista pela via literária, ela também envolvia uma dimensão política que continha importantes conotações religiosas e espirituais. A par da dimensão ideológica, outros aspectos marcavam a determinação deste universo.

No legitimismo político articulavam-se o espírito contra-revolucionário ³⁷ e o tradicionalismo ³⁸. Defendia-se nele a unidade do poder político que, detendo a suprema capacidade arbitral, garantia o equilíbrio e a coesão dos corpos sociais. Persistia uma concepção social de corpo, em contraposição a uma outra fundada na cidadania; isto é, a percepção do poder político e de sociedade por parte dos legitimistas opunha-se ao conceito e à prática da soberania nacional, que se exercia através de pessoas e grupos políticos sancionados pelas mediações eleitorais. Tratava-se, pois, de uma posição distanciada do sistema representativo, não por um simples retorno ao passado, mas pela alegação de uma outra percepção sobre a liberdade e sobre a função da chefia do Estado. A derrota miguelista e o exílio de D. Miguel (1834) tinham originado uma referência, com traços messiânicos, de resistência antiliberal quer no respeitante aos aspectos políticos mais institucionais, quer naqueles traços mais quotidianos das medidas governamentais sobre determinadas matérias. A esta atmosfera antiliberal juntara-se também o problema da obediência eclesiástica que, no contexto do «cisma religioso» ³⁹, provocara níveis importantes de reacção e resistência popular, onde a dimensão política se conjugava com a formulação da vivência religiosa local, questionadora da legalidade e da legitimidade constitucional e concordatária da Igreja Católica ⁴⁰.

³⁷ Cf. Luís Reis Torgal – Tradicionalismo absolutista e contra-revolução: 1820-1910. In *História Contemporânea de Portugal*. Dir. João Medina. Lisboa: Amigos do Livro Editores, 1985, p. 111-118; e ainda do mesmo autor – O tradicionalismo absolutista e contra-revolucionário e o movimento católico. In *História de Portugal*. Dir. José Mattoso, vol. 5, p. 227-239.

³⁸ Cf. Armando Malheiro da Silva – Tradicionalismo. In *DHRP*, vol. 4, p. 297-303.

³⁹ Cf. Manuel Braga da Cruz – As relações entre a Igreja e o Estado liberal: do «cisma» à Concordata (1832-1848). In *O Liberalismo na Península Ibérica na primeira metade do século XIX*. Colóquio organizado pelo Centro de Estudos de História Contemporânea Portuguesa, 1981. Coord. Miriam Halpern Pereira, Maria de Fátima Sá e Melo Ferreira, João B. Serra. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1982, vol. 1, p. 223-235; Luís Dória – *Do Cisma ao Convénio: Estado e Igreja de 1831 a 1848*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2001; e ainda Manuel Clemente – Cisma (1832-1842). In *DHRP*, vol. 1, 343-344. Houve uma dimensão institucional deste «cisma», mas também se verificaram formas de dissensão e de resistência populares, onde a atitude dos fiéis, em diversos locais, se manifestou no recurso a práticas de piedade autónomas das autoridades eclesiásticas insinuadas ou impostas pela autoridade liberal. Cf. Maria de Fátima Sá e Melo Ferreira – A dimensão popular do “cisma” da Igreja Portuguesa. In *Páginas da História da diocese de Bragança-Miranda. Congresso Histórico: 450 anos da fundação (1545-1995)*. Actas do Congresso Histórico, Bragança, 7 a 10 de Outubro de 1996. Bragança: Comissão de Arte Sacra de Bragança-Miranda, 1997, p. 309-327.

⁴⁰ Exemplo disto foi o ocorrido na revolta da Maria da Fonte. Cf. Manuel Pinto – A Igreja e a insurreição popular do Minho de 1846: a acção do P. Casimiro Vieira. *Estudos Contemporâneos*. 0 (1979) 83-134; ou ainda Maria de Fátima Sá e Melo Ferreira – Formas de mobilização popular no liberalismo: o «cisma dos monacos» e a questão dos enterros nas igrejas. In *O Liberalismo na Península Ibérica na primeira metade do século XIX*, vol. 2, p. 161-168.

Malogradas que foram as tentativas sediciosas, nomeadamente em torno da Patuleia (1847), o partido legitimista, ainda que minoritário em face dos partidos constitucionais, surgiu, essencialmente, como uma dinâmica de propaganda que sobreviveu gerando uma cultura crítica ao Estado constitucional, uma atitude de denúncia das suas debilidades, através da qual «os legitimistas nunca deixaram de insistir que o regime liberal se institucionalizou mediante a fixação de interesses cada vez mais separados do país real. A soberania nacional, no seu entender, não passava de uma ficção. As eleições eram fabricadas pelos políticos. O esvaziamento dos princípios ético-religiosos conferia ao exercício do poder respectiva disposição de obediência um carácter circunstancial»⁴¹. Procurando organizar-se em núcleos de implantação local, através de representações parlamentares ainda que escassas ou através de jornais como *A Nação*, surgida em Setembro de 1847, e aproveitando as oportunidades de agitação política suscitadas pelo funcionamento do sistema constitucional, os legitimistas apostavam na sua debilitação, na sua usura. Aos vários aspectos políticos juntava-se também a dimensão religiosa equacionada, por um lado, em torno da natureza do poder político e da sua fundamentação divina e, por outro, da função do catolicismo como esteio da soberania da nação, nomeadamente em territórios ultramarinos. Assim, o legitimismo procurava conter e atrair a referência religiosa, pretensão que encontrou resistências num primeiro momento entre os católicos constitucionais e, sobretudo, num segundo momento, quando o meio católico levou por diante uma progressiva destrinça entre os interesses religiosos e a questão dinástica, quer pela valorização de representação partidária católica, quer pela dinâmica interna do movimento católico tendente a secundarizar a questão política em face do combate religioso⁴². Um conjunto de elementos, algo heteróclito, definia os contornos deste legitimismo onde, antes de mais, sobressaía «o princípio anti-racionalista», na medida em que «só dentro da tradição e enterrando nela as suas raízes, o homem consegue pensar a história, porque é essência daquela projectar o passado no presente e abrir-se ao futuro, [...] em tensão dialéctica com a renovação e a revolução»⁴³; transportando assim uma visão providencialista associada a uma antropologia pessimista sobre a condição humana, onde prevalecia uma visão agustiniana sobre o pecado e a vida em sociedade, claramente em con-

⁴¹ José Brissos – Contraliberalismo e prática política no século XIX. In *História de Portugal dos tempos pré-históricos aos nossos dias*. Dir. João Medina. Amadora: Ediclube, 1993, vol. 8, p. 183.

⁴² Teve particular incidência nesta mutação o impacto das posições doutrinárias de Leão XIII que, ganhando terreno no campo católico, foram contribuindo para um maior acantonamento político-partidário do legitimismo nos finais do século XIX, nomeadamente com uma série de encíclicas traçando novos contornos para a relação dos católicos com a dimensão política da sociedade, nomeadamente *Diuturnum illud* (1881) sobre a soberania política, *Immortale Dei* (1885) acerca do liberalismo, *Libertas praestantissimum* (1888) abordando as liberdades civis e políticas, *Sapientiae christianae* (1890), gerando condições para a valorização do acatamento político, por parte dos católicos, dos regimes liberais.

⁴³ Armando Malheiro da Silva – Tradicionalismo. In *DHRP*, vol. 4, p. 298.

fronto com a concepção de «pacto social» rousseauiano, o legitimismo concebia a sociedade fundada numa ordem natural expressando uma sacralidade da ordem temporal, ligada à legitimidade directa da propriedade e, contraposta ao organicismo constitucional, à afirmação de uma instância nacional detentora da faculdade legislativa.

Essa ambiência legitimista e do tradicionalismo caracterizava-se, assim, por uma exaltação do povo, de Deus, da terra que apontava para uma determinada ordem da natureza e ordem social. Era uma forma de compreender a realidade tomada como expressão da decadência do tempo presente, como que uma mistura entre uma nostalgia de um passado e um profetismo que galvanizava uma visão e um sentimento apaixonados sobre a realidade do país, onde o traço religioso surgia como resguardo desses ideais e, simultaneamente, se constituía o seu horizonte.

O jovem Abúndio, proveniente deste Alto Minho, marcado fortemente por esse ambiente religioso e com referências políticas dentro deste quadro do legitimismo, recebeu a primeira tonsura e Ordens menores no oitavo domingo depois do Pentecostes, a 20 de Julho de 1890 ⁴⁴, com 16 anos. Certamente que o impulso do estudo foi enorme para ele; e ainda que a hipótese de seguir uma vida eclesiástica lhe pudesse ter sido colocada como futuro, foi certamente através do estudo que uma nova etapa da sua vida se abriu, como ele próprio conta: «Depois de cursar preparatórios no liceu de Viana do Castelo, matriculei-me na Universidade de Coimbra, onde me graduei em teologia e direito» ⁴⁵.

Em 1892 apresentava-se ainda como clérigo minorita ⁴⁶. O facto de ter recebido ordens menores pode ser também apreciado como correspondendo a uma prática bastante comum na época, no que respeitava à possibilidade de mancebos com poucas posses prosseguir em estudos. Se, num primeiro momento, poderia significar alguma predisposição para seguir uma carreira eclesiástica, também correspondia à oportunidade de obter algum apoio pecuniário, como que uma bolsa de estudo. No seu caso, os meios económicos não seriam muitos, até pelas dificuldades familiares. Terá contado certamente com a ajuda de amigos e familiares, mas é do seu próprio punho que se sabe ter recebido, por parte da Duquesa de Cadaval, ajuda económica para prosseguir a sua escolaridade, em particular no momento em que, depois de fazer Teologia, iniciou a formação em Direito. Este rasto de informação sobre a ajuda recebida por parte da Duquesa do Cadaval encontra-se por três ocasiões: na dedicatória ao seu livro de poemas

⁴⁴ Arquivo da Arquidiocese de Braga. Livro de Matrículas para as Ordenações, de 25 de Março de 1879 a 15 de Janeiro de 1899, fls. 113-113 v.

⁴⁵ Testamento.

⁴⁶ Carta de Abúndio da Silva ao núncio apostólico, Mons. Domenico Jacobini, de 15 de Setembro de 1892 (Anexo I, p. 462).

*Maria: poemeta cristão*⁴⁷, aquando do relato da sua ida a Lourdes (1904)⁴⁸ e no preito que lhe faz no seu testamento (1914). A ajuda de seus tios Sebastião e Carlota foi também de grande préstimo, pois montaram nesses anos uma residência para estudantes em Coimbra, ao mesmo tempo que ele próprio fazia diversos trabalhos para obter meios de subsistência⁴⁹. Sabe-se, através de vários testemunhos, que as suas dificuldades económicas de sobrevivência não terão diminuído⁵⁰, não tendo deixado, porém, de encontrar meios para se casar, para estudar e para desenvolver determinadas iniciativas, nomeadamente editoriais.

2. ESTUDANTE DE TEOLOGIA E DE DIREITO

A apreciação das suas qualidades intelectuais levaram-no a prosseguir estudos. Este reconhecimento encontra-se expresso em Martins Capela, ao assinalar que o seu «ex-discípulo Abúndio da Silva» é «um rapaz de talento. Permita Deus se não perca, como tantos outros»⁵¹. Sem dúvida que as suas capacidades pessoais e intelectuais lhe proporcionaram a possibilidade de prosseguir os estudos. Depois de ter recebido as Ordens menores, encontra-se em Coimbra para cursar Teologia. Com 17 anos inscreve-se na Universidade de Coimbra para frequentar o primeiro desse curso⁵², que concluiu como bacharel⁵³.

Assim, Abúndio da Silva não passou por nenhum seminário, mas aprendeu a teologia que se ensinava na época, na Universidade de Coimbra⁵⁴. Frequentou

⁴⁷ «A Ilustríssima e Excelentíssima Senhora Duquesa de Cadaval como prova de profundo respeito e admiração entusiasta e em testemunho de perdurável gratidão». Este livro de Abúndio da Silva foi publicado em Braga, pela Livraria Central Editora de Laurindo Costa, em 1895.

⁴⁸ Trata-se do seu livro testemunho *Uma Romagem a Loudes*. Vianna do Castelo: Typ. d'André J. Pereira & Filho, 1904. Ao descrever a sua estadia no santuário francês, Abúndio da Silva refere-se com particular reconhecimento a presença e participação da duquesa do Cadaval nesse ambiente de piedade e peregrinação: «Como se passou rápido esse pouco tempo durante o qual eu e minha mulher tivemos a honra de acompanhar aquela família que é o santuário onde se abrigam as mais gloriosas tradições da nosso Portugal! A presença da Senhora Duquesa de Cadaval veio enobrecer a peregrinação portuguesa com uma honra que, por inesperada, maior realce tem; e eu reconheci mais uma vez que a única coisa de que posso ter legítimo orgulho é a protecção verdadeiramente maternal com que Ela me distingue» (p. 88).

⁴⁹ «[...] só foi possível a sua estadia em Coimbra graças à protecção da duquesa de Cadaval, à ajuda de seus tios, Carlota e Sebastião, que ali montaram uma pensão de estudantes e ao seu próprio trabalho, como compilador das sebtas do curso em que se encontrava matriculado» (José Luís da Silva – A presença).

⁵⁰ As dificuldades financeiras de familiares mais chegados parecem ter existido, como está atestado em anúncio de falência de seu tio Sebastião José da Silva, em *A Aurora do Lima*, 8 de Abril de 1896, p. 3.

⁵¹ Martins Capela – *Diário*, 23 de Maio de 1892.

⁵² Inscreve-se no primeiro ano de Teologia a 11 de Outubro de 1890. AUC – Livro de Matriculas da Universidade, 1890-1891, vol. 117, fl. 1, registo n.º 3.

⁵³ Conclui o seu 4º ano de Teologia a 14 de Julho de 1894. AUC – Livro de Matriculas da Universidade, Teologia – Actos, 1890-1891, fl. 127, registo n.º 9.

⁵⁴ Cf. Maria Fernanda Reis Figueira – A Faculdade de Teologia perante o materialismo (1861-1905). *Revista História das Ideias*. 1 (1977) 205-235; ou ainda «Se a Faculdade de Teologia, que, na verdade, ia

uma faculdade que se encontrava bastante reduzida no seu corpo discente, pois muitos bispos optavam por formar o seu clero nos seminários diocesanos, e atravessada por tensões entre a autoridade episcopal e os lentes de Teologia em torno do carácter institucional do próprio curso⁵⁵. A passagem de Abúndio da Silva pelos estudos teológicos correspondeu a um período marcado por disputas entre os professores da faculdade e o bispo local, bem como com a Santa Sé⁵⁶. Pode dizer-se que a teologia aí ensinada se centrava em torno de três núcleos: o dogma, a moral e o direito canónico, servida por um tratamento fortemente apologetico⁵⁷. A noção prevalecente da eclesiologia – compreensão da Igreja e da relação desta com o mundo – assentava numa perspectiva essencialmente jurídico-canónica e apresentava bastantes elementos do regalismo, típico do final do século XIX, presentes não só nas esferas das várias correntes políticas, mas também num certo universo católico concordante com a situação de constitucionalização da religião e da Igreja Católica⁵⁸.

Foi neste ambiente coimbrão, onde se confrontava o tradicionalismo, atravessado por múltiplas ritualizações da vida académica e estudantil, com o exasperado rompimento das novas ideias e da busca da liberdade individual e social tecida por formas de sentimento saudosista⁵⁹, que o jovem Abúndio da Silva

tendo cada vez menor significado no contexto da Universidade, tomava posição contra as novas correntes filosóficas do tempo – o idealismo, o positivismo, o cientismo, o materialismo, o socialismo –, a verdade é que se ia adaptando, na medida do possível, à realidade científico-política liberal, pelo menos pela via do regalismo». Luís Reis Torgal – A instrução pública. In *História de Portugal*. Dir. José Mattoso. vol. 5, p. 643. Sobre esta perspectiva regalista, cf. Francisco José Senra Coelho – A Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra e a formação galicana do clero. *Congresso de História no IV Centenário do Seminário de Évora*. Actas. Évora: Instituto Superior de Teologia; Seminário Maior de Évora, 1994, vol. 2, p. 155-167; ou o estudo de Manuel da Rocha Felício – *Portugal e a definição dogmática da infalibilidade pontifícia: teologia, magistério, debate público*. Viseu: Instituto Superior de Teologia, 2000, em particular o capítulo I onde o autor considera o carácter anti-escolástico e galicano dos Estatutos da Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra.

⁵⁵ Cf. Manuel Augusto Rodrigues – *Teologia*. In *DHRP*, vol. 4, p. 280-281.

⁵⁶ Vítor Parreira Neto – Ensino III: época contemporânea (até 1910). In *DHRP*, vol. 2, p. 125-126.

⁵⁷ No respeitante às posições doutrinárias assumidas pelos teólogos «tomavam sempre posições ortodoxas como se comprova com o debate sobre o positivismo, o materialismo e o darwinismo. [...] incluíam a metafísica na sua concepção do universo, negavam a existência de qualquer contradição entre o racionalismo e a fé e afirmavam que o dogma era compatível com a ciência. Nesta perspectiva, opunham a “verdadeira ciência” e a “falsa ciência” – a ciência laica – e acreditavam que o conhecimento científico presunha uma conciliação entre as verdades revelada e empírica». Vítor Parreira Neto – Ensino III.

⁵⁸ O regalismo liberal-constitucional tinha expressão entre os católicos, como atitude de afirmação da autonomia nacional, tendo-se manifestado em múltiplas circunstâncias, com destaque para as questões ultramarinas nas suas relações com a Propaganda Fide ou, por exemplo, em torno das relações dos bispos portugueses com a Santa Sé. Cf. David Sampaio Barbosa – Padroado português: privilégio ou serviço (séc. XIX)? *Didaskalia*. 25 (1995) 365-390; e Vítor Neto – A. Aires de Gouveia: da ideologia humanitária ao regalismo liberal. *Revista da História das Ideias*. 11 (1989) 373-443.

⁵⁹ Paulo Archer de Carvalho – In memoriam: notas para a tipologia mental da comunidade estudantil de Coimbra (1870-1945). *Revista de História das Ideias*. 12 (1990) 339-373.

desenvolveu a sua formação académica. Todavia, ao concluir o bacharelato, passados cinco anos depois de iniciar os seus estudos em Coimbra, ou porque desistisse da carreira eclesiástica, ou porque esta tivesse somente correspondido a um enquadramento para prosseguir estudos e alcançar a sua formação em Teologia, Abúndio da Silva inscreveu-se no curso de Direito a 5 Outubro de 1895 ⁶⁰.

Desde o início da década de 70 que os estudos nas áreas das ciências sociais tinham ganho maior incidência curricular. ⁶¹ Foi através da frequência universitária que Abúndio da Silva contactou com estudos na área dos problemas sociais e da filosofia económico-política, no âmbito do direito social ⁶², e com o organicismo como teoria social, integrado «numa mundividência laica e optimista que, incorporava o legado do liberalismo, mas procurava completá-lo com a valorização da dimensão social» ⁶³. Na Faculdade de Direito sentia-se o reflexo das tensões entre as orientações dos lentes monárquicos e os que manifestavam tendências republicanas, quer em termos de autonomia e liberdade universitárias, quer no respeitante a uma maior secularização e mesmo laicização do ensino e da Universidade ⁶⁴. Apesar do processo de diminuição do peso de Direito Eclesiástico e Canónico ⁶⁵ que se vinha dando na Faculdade de Direito, estas áreas interessaram Abúndio da Silva, interesse autenticado em posteriores escritos sobre estas matérias. Efectivamente, «A consideração holística da sociedade [...] prolongava [...] o organicismo krausista – que, desde os anos 60, se contrapunha ao individualismo contratual do pensamento jusnaturalista –, não negando inteiramente, porém, a origem e o carácter “individual e psicológico” do direito e da própria religião; mas, e sobretudo, [...] a perspectiva evolucionista dos fenómenos jurídicos era agora enformada por um horizonte teórico de base naturalista» ⁶⁶, e onde se sustentava uma «visão secularizante – carreada pelo

⁶⁰ AUC – Livro de Matrículas da Universidade, 1895-1896, vol. 118, fl. 46, registo n.º 134.

⁶¹ Fernando Catroga – O sociologismo jurídico em Portugal e as suas incidências curriculares (1837-1911). In *Universidade(s): história, memória perspectivas*. Actas do Congresso História da Universidade no 7º Centenário da sua Fundação, 5 a 9 de Março de 1990. Coimbra: Comissão Organizadora do Congresso, 1991, vol. 1, p. 402.

⁶² Alcino José Cardoso Pedrosa – Textos e contextos: Forjaz de Sampaio e o ensino da economia política e da estatística, na Faculdade de Direito de Coimbra (1837-1874). In *Universidade(s): história, memória perspectivas*, vol. 1, p. 317-326.

⁶³ Fernando Catroga – O sociologismo jurídico, vol. 1, p. 413-414. Este autor esclarece, a partir do ensino de Emídio Garcia e de Afonso Costa, dois autores que Abúndio cita nas suas duas primeiras obras sobre problemas jurídico-sociais, que «estas posições potenciavam tanto a solução republicana como a corporativista, o que, a ser verdade [...], só demonstrará que a Universidade não faltou ao encontro que o futuro destino da história portuguesa como ela já tinha marcado nas décadas anteriores» (p. 414).

⁶⁴ Cf. Rui Manuel Afonso da Costa – A Universidade entre o conservadorismo e a mudança nos primórdios do século XX. In *Universidade(s): história, memória perspectivas*, vol. 1, p. 449-470.

⁶⁵ Fernando Catroga – O sociologismo jurídico, vol. 1, p. 400.

⁶⁶ João Luís Oliva – *O domínio dos Césares: ensino do Direito Eclesiástico na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra (1836-1910)*. Lisboa: Edições Colibri, 1997, p. 60-61.

regalismo, que paradigmaticamente [...] exprimia na instituição do *beneplácito régio*, e pelo catolicismo liberal, que [...] consagrava na fórmula igreja livre no estado livre»⁶⁷, apontando já para um horizonte de separação da Igreja e do Estado, com algumas das características manifestadas posteriormente, em 1911.

Com aprovação *Nemine discrepante*, Abúndio da Silva concluía, a 5 de Junho de 1900, o seu 5º ano da licenciatura em Direito⁶⁸. Neste seu percurso académico, com a formação em Teologia e Direito, integrou dois dos pólos marcantes das tensões culturais da época: a perspectiva teológica sobre a realidade e a percepção e crítica dessa mesma realidade a partir do universo sócio-jurídico marcado pelo cientismo da época⁶⁹. A conjugação e a tensão destes dois universos ressaltam nas suas preocupações e posições assumidas enquanto católico e cidadão em face da mudança social e do entendimento da resposta católica.

Em 1896, com vinte e dois anos, e já estudante de Direito, alterara a sua situação de vida ao contrair matrimónio, tal como ele próprio assinala: «Aos dezanove de setembro de 1896 casei, na igreja Matriz, com a sr.^a D. Lúcia de Souza Pereira, filha do sr. Domingos Pereira Gomes Rosa, já falecido, e da sr.^a D. Ana de Jesus Filgueiras Bastos. Deste matrimónio não nasceram filhos. Também não tenho prole ilegítima.»⁷⁰. A propósito do seu casamento, o padre Martins Capela registou o seguinte comentário: «Dizem-me que o Abúndio sempre vai casar. Que seja feliz, mas temo que vá ao fundo neste mar agitadoíssimo da vida moderna, onde não faria pouco salvando-a a si só»⁷¹. O comentário do seu mestre de juventude reflecte certamente os cuidados havidos para que ele se não desviasse, não só dos seus estudos, mas da sua formação humana e moral. Mais tarde, em 1913, e à guisa de confidência, o próprio Abúndio da Silva recordava os conselhos de um familiar seu, que permitem enquadrar melhor esta questão:

⁶⁷ João Luís Oliva – *O domínio dos Césares*, p. 61-62. Este autor sublinha ainda que, nesse ambiente do Estudo do Direito Eclesiástico e Canónico, se manifestava o que, de uma forma mais ampla, correspondia a uma evolução de mentalidade e de paradigma na relação entre religião e sociedade: «Isto é, cada vez mais a religião era alcançada, não através do recurso a um Deus exterior à sociedade, mas na integração do destino individual do homem nos organismos sociais que o realizavam; e também cada vez mais a verdade, que residia nesse Deus e só pudera ser revelada pela Fé, era apreensível pela razão humana, ou encontrava-se teleologicamente inscrita no desenvolvimento do(s) organismo(s) da sociedade, sendo revelada, por isso, pela própria história» (p. 79).

⁶⁸ AUC – Livro de Matrículas da Universidade, Direito – Actos, 4º e 5º ano, 1897-1898, fl. 158 v., registo nº 83.

⁶⁹ «Ao nível científico, excluía-se qualquer compromisso entre a razão e a fé, a ciência e a religião. [...] o cientismo, que inspirava os republicanos, acreditava poder facultar ao homem os meios de agir sobre a natureza, de a transformar e fundar uma ontologia, uma escatologia e uma ética. A educação e a moral seriam científicas; a aliança entre a Universidade e os órgãos da actividade económica do país seria, enfim, possível» (Rui Manuel Afonso da Costa – *A Universidade entre o conservadorismo e a mudança*, vol. 1, p. 469-470).

⁷⁰ Testamento.

⁷¹ *Diário*, 19 de Setembro de 1894. Este comentário, dois anos antes do seu matrimónio, atesta que Abúndio da Silva tomou essa decisão de casamento quando terminava ainda o seu bacharelato em Teologia.

«[...] meu tio, que Deus tem em glória, um pobre velho tão versado nos segredos do seu ofício como nas páginas inimitáveis da *Imitação*, ao despedir-me dele, quando, há uns vinte anos, me abalei para Coimbra à cata de um vulgaríssimo e lusitaníssimo bacharelato, me fez uma parlanda, da qual me ficaram para sempre na memória estas quase textuais palavras: “Cumpro com os teus deveres, faz-te homem e diverte-te. Se estiveres bem possuído das verdades da religião, não te coíbas de ser folgazão e alegre, porque a religião é a alegria e a paz da consciência. Harmoniza, pois, com bom critério, as obrigações dos livros, com os folguedos próprios da idade. Mas lá com mulheres, isso todo o cuidado é pouco, porque contra elas não basta a água benta ou o sinal da cruz: a verdadeira heroicidade é fugir-lhes. A mulher é uma coisa assim a modo de não sei como”»⁷².

Este comentário, expressivo de uma certa mentalidade de bom comportamento, manifestava também a preocupação familiar em que se não perdesse no ambiente estudantil coimbrão, sobretudo que se não deixasse arrastar por formas de vida boémia e de apego afectivo prejudiciais. De facto, a seguir aos estudos em teologia, veio a contrair matrimónio com alguém de Viana do Castelo. Em relação à sua mulher – Lúcia de Souza Pereira – testemunhará sempre, publicamente, sentimentos de dedicação e ternura em vários apontamentos da sua obra⁷³ ou, ainda, em circunstâncias muito concretas como foram as suas disposições testamentárias⁷⁴.

Assim, ao casar-se com vinte e dois anos de idade, adquiriu outra situação social, na mesma altura em que iniciava o seu segundo ano do curso de Direito, e foi neste período da sua vida estudantil e pessoal que se verificou uma intensificação na sua colaboração em jornais e se deu a publicação de seus primeiros livros. Parece também ter encontrado, por esta altura, um maior desafogo financeiro, até porque, e segundo o seu próprio testemunho, pôde tentar algumas iniciativas editoriais, sem retirar disso quaisquer proveitos.

3. PRIMEIRAS INICIATIVAS COMO PUBLICISTA

Foi, portanto, neste período estudantil que Abúndio da Silva desenvolveu os primeiros passos de uma actividade polifacetada que pode ser caracterizada por

⁷² *Feminismo e acção feminina*, p. 10-11.

⁷³ Como são exemplo as dedicatórias que Abúndio da Silva fez em alguns dos seus livros, nomeadamente em *A Festa da Índia* (1898) ou *Uma classificação dos phenomenos e das sciencias sociaes* (1899).

⁷⁴ «[...] Instituo minha mulher por única e universal herdeira de todos os meus bens, direitos e acções; e como ela já é minha herdeira por disposição da lei, não faço aprovar este testamento por oficial público, pois estou certo de que minha mulher o cumprirá fielmente em todos os seus pontos, pois disso faço cargo a sua alma e a sua consciência» (Testamento).

Abundio da Silva

—Uma que não esteja vestida bordado,
seja substituída. Que esteja ch...

três eixos fundamentais: uma intervenção panfletária e jornalística, abordando questões desde a política, no quadro do legitimismo, até problemas de educação; uma produção poética, espelhando um universo irrequieto de religiosidade e de lirismo; e uma reflexão sobre a religião e a questão social.

Tendo começado a publicar por volta dos seus dezoito anos, essa primeira escrita era já marcada, no âmbito do jornalismo, pelo carácter interventivo e militante. Esta actividade de jornalista, que Abúndio da Silva cultivou ao longo de toda a sua vida, mais do que uma actividade profissional, correspondeu, durante o século XIX e nos princípios do século XX, a um comportamento que visava influir, através da opinião pública, na condução da sociedade e na mudança das mentalidades, fortemente animada por disputas culturais e políticas, representando uma forma concreta de protagonismo na sociedade. Essa actividade jornalística assumia, normalmente, características de uma actividade de combate consciente em torno de uma causa no interior dos acontecimentos, desempenhando as páginas dos jornais – em editoriais e artigos de opinião – uma função de púlpito cívico. No princípio da década de 90, Abúndio da Silva aparece associado a várias iniciativas como publicista.

Em 1892 tenta lançar *A União: jornal catholico, scientifico, litterario e noticioso*, onde se apresenta com o Padre José Luiz Zamith como redactor. No seu primeiro número, publicado no domingo de 21 de Agosto, explica, em editorial, os objectivos: «O que vimos fazer, o que nos esforçaremos por conseguir é o triunfo da Igreja sobre os seus inimigos, [...]», «Não receamos tão pouco o que os nossos adversários chamam *luzes da ciência e da razão* [...]»; e, continuando numa linguagem de combate intransigente com traços proféticos e, de certo modo, apocalípticos, completa: «Às ideias revolucionárias, a essas ideias que só germinam em sangue, faremos a oposição mais tenaz, guerreá-la-emos sem descanso, sem fadiga. Porque a Revolução renovou em novos dias, à nossa vista, o que se passara antes de Noé, quando os filhos do céu esposaram as filhas dos homens». Apesar de não ter tido continuidade, esta sua primeira iniciativa como publicista correspondia à formulação de um ideário expressivo da relação do universo católico intransigente com o tradicionalismo, tal como esse mesmo editorial explicitava:

«Os belos nomes de progresso, de liberdade, de civilização tem sido unidos pelo mais triste hino a pensamentos ímpios, desordenados, sanguinários. Pelo progresso entende-se a vitória da carne sobre o espírito; pela liberdade, tal civilização, não tem conciliação possível com os ensinamentos da Igreja; porque verdadeiro progresso, a verdadeira liberdade, a verdadeira civilização, foram pregados pelo Homem Deus, enviado do Eterno»⁷⁵.

⁷⁵ Editorial de *A União*, 21 de Agosto de 1892, p. 1.

Os dois redactores deste jornal, ao dirigirem-se ao núncio apostólico, solicitando que «se digne alcançar do Santíssimo Padre Leão XIII a benção apostólica para os redactores, colaboradores, assinantes e leitores da União»⁷⁶, pretendiam o respaldo da máxima autoridade da Igreja Católica, não só evidenciando a componente ultramontana das suas posições, mas buscando também o apoio desse empreendimento no interior do campo católico. Em termos das tendências do catolicismo da época, o título escolhido – *A União* – remete para uma temática presente noutros contextos, como a União de Fribourg⁷⁷, mas remete sobretudo para o apelo leonino à união dos católicos em França ou em Espanha, por exemplo⁷⁸. Em Portugal houve também uma tentativa neste campo, decorrente da intervenção pontifícia em relação à Igreja no país⁷⁹. Todavia, Abúndio da Silva ainda está fortemente arreigado ao legitimismo e ao tradicionalismo religioso, nesta fase da sua vida, o que se evidencia nas iniciativas imediatamente posteriores a esta em que se envolve.

A actividade jornalística e panfletária prosseguiu-a com a edição de *A Bandeira Branca – Revista religiosa e política*, quando era quartanista da Universidade de Coimbra. Impressa em Viana do Castelo, teve como editor responsável seu tio, Manuel Nicolau da Silva⁸⁰. Sob a direcção de Abúndio da Silva

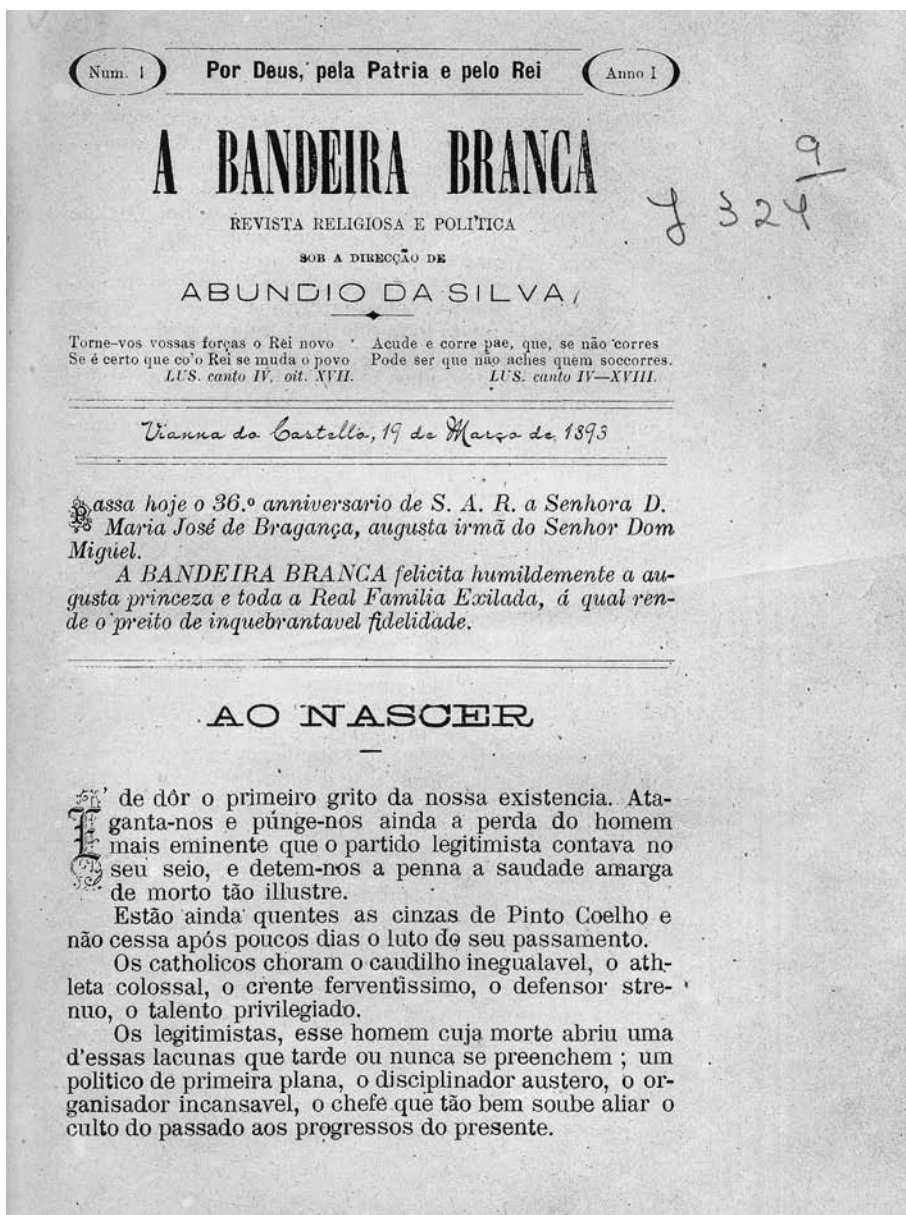
⁷⁶ Carta dos redactores: José Luiz Zamith – presbítero e professor d'ensino livre; e de Manuel Isaías Abúndio da Silva – clérigo menorita e alumno da Faculdade de Theologia de Coimbra, datada de 15 de Setembro de 1892. ASV – Nunziatura de Lisbona, nº 337, fasc. 3, div. 4, pos. 16, sezione 8ª: Lettere e grazie particolari (1891-1893), fls. 215-216. Cf. Anexo I, p. 462.

⁷⁷ A União de Fribourg, constituída em 1884, com a iniciativa de René de la Tour du Pin e de Mons. Mermillod, bispo de Genebra, entre outros, representa uma das tendências do catolicismo social, com forte influência germânica, procurando reunir várias iniciativas católicas; os seus trabalhos, numa certa perspectiva, prepararam e provocaram o surgimento da *Rerum novarum*.

⁷⁸ Para Leão XIII havia a preocupação de que os católicos franceses não se acantonassem na resistência ao regime republicano, procurando evitar a dependência destes em relação ao legitimismo monárquico. No caso de Espanha, este papa insistia na necessidade dos católicos se inserirem livremente na sociedade e nas suas instituições, donde resultava um apelo à procura de uma união dos católicos superando as suas fracturas políticas. Esse esforço fracassou, contudo, pela persistência das divisões políticas entre católicos. Sobre a realidade espanhola cf. os trabalhos de Cristóbal Robles Muñoz – *La Cum Multa de León XIII y el movimiento católico en España (1882-1884)*. *Hispania Sacra*. 79 (1987) 297-348; *La Union catolica: su significación y su fracasso*. *Burgense*. 28: 1 (1987) 109-168; e *La fractura de la unidad política de los católicos españoles*. *Burgense*. 29: 1 (1988) 195-230.

⁷⁹ No que respeita ao apelo pontifício para a união dos católicos portugueses, em muitos aspectos semelhante à realidade espanhola, cf. Manuel Braga da Cruz – *As origens da democracia cristã*, p. 90-106. Mas, para além da questão organizativa dos católicos no terreno político, este referencial correspondia também a um paradigma – a união – que se pretendia impor no campo católico em face da sociedade apreciada como indiferente e descrentizada.

⁸⁰ «É nesse período da sua vida universitária que é publicada a revista legitimista “A Bandeira Branca”, dirigida por Abúndio da Silva então quartanista da Universidade de Coimbra –, impressa em Viana na “Typ. de André J. Pereira & Filho, 40. Rua de D. Luiz”, e de que foi “editor responsável” seu tio, Manuel Nicolau da Silva – avô materno do autor deste esboço. Colaboraram nessa revista, de que saíram 23 números (desde 19 de Março de 1893 a 4 de Fevereiro de 1894), entre outros Sebastião Pereira da Cunha, António Cabreira, Santos Farinha, Sena de Freitas, José Pereira da Costa, António E. de Figueiroa Rego, Mello Soares e Gaspar d'Abreu». José Luís da Dias – A presença.



7. Nº 1 de A Bandeira Branca. Publicação inteiramente dirigida por Abúndio da Silva, iniciada ainda com 19 anos de idade. É uma revista quinzenal legitimista, editada em Viana do Castelo, entre 19 de Março de 1893 e 4 de Fevereiro de 1894. A par de textos do próprio Abúndio da Silva, colaboraram outros autores como Sebastião Pereira da Cunha, António Cabreira, padre Manuel José dos Santos Farinha, Bernardino José de Senna Freitas, José Pereira da Costa, António E. de Figueiredo Rego, Mello Soares e Gaspar d'Abreu. Estas colaborações corresponderam às ligações que Abúndio da Silva desenvolvera, entretanto, em Coimbra, onde fazia o curso de Teologia.

e com a divisa «Por Deus, pela Pátria e pelo Rei», esta publicação surgia como homenagem e reacção à morte de Carlos Zeferino Pinto Coelho, chefe legitimista ⁸¹. Iniciada a 19 de Março de 1893, a revista terminou, por falta de recursos, a 4 de Fevereiro de 1894 ⁸². Exaltando as figuras ligadas ao miguelismo e ao legitimismo político, quis secundar o «grupo legitimista independente» como reacção aos sectores que pretendiam diluir as formas legitimistas e acabar com o jornal *A Nação*; e, neste contexto, acabou por apoiar o candidato legitimista António Thomaz da Guarda Cabreira ⁸³ que concorria pelo círculo plurinominal de Viana do Castelo, no início de 1894.

Nesta sua empresa jornalística, os escritos de Abúndio da Silva ilustram bem esse universo finissecular do legitimismo político, pretendendo uma renovação ⁸⁴, mas persistentemente anti-liberal. Num texto escrito em Coimbra e datado de 22 de Abril de 1893, pugnava, antes de mais, por uma visão própria dos assuntos religiosos: «Mas agora uma pergunta: Tem feito o hiperpapismo nestes meses que tem de vida alguma coisa de notável a favor da Igreja e da Pátria?», para responder de imediato, opondo-se e denunciando os católicos liberais:

«Não, não e não. Levanta-se agora no país um pronunciado movimento em favor das ordens religiosas, e os católicos liberais empalmam ou pretendem empalmar o movimento dizendo que a eles se deve e a mais ninguém. Mas mentem, querem para si glória que não lhe pertencem. [...] Não! Nada bom é devido aos hiperpapistas; o que se lhes deve é mau. Devesse-lhes não termos levado um deputado católico ao parlamento, devem-se-lhes as rixas

⁸¹ Carlos Zeferino Pinto Coelho (1819-1893) fora chefe do partido legitimista entre 1891-1893. Originário de Beja, distinguiu-se como político e jurisconsulto, colaborou no jornal *A Nação* e, em 1891, participou no congresso católico de Braga. Abúndio da Silva refere-se a ele como «o caudilho inigualável, o atleta colossal, o crente ferventíssimo, o defensor estrénuo, o talento privilegiado [...] esse homem cuja morte abriu dessas lacunas que tarde ou nunca se preenchem; um político de primeira plana, o disciplinador austero, o organizador incansável, o chefe que tão bem soube aliar o culto do passado aos progressos do presente». *A Bandeira Branca*, n.º 1, 19 de Março de 1893, p. 1.

⁸² No último editorial – Ao Morrer –, no n.º 23 de *Bandeira Branca*, a 4 de Fevereiro de 1894, escrevia-se: Com o presente número, termina a sua publicação [...] à falta de recursos. Grande número de pessoas, que desde o princípio tem recebido este jornal, declaram ao serem-lhe apresentados os recibos que não pagam. [...] Mas, se alguém vier contra nós, ainda na imprensa, levantar calúnias e forjar doestos, se esta revista desapareceu, não quebramos por isso a pena, que servirá de cautério para provar, se for necessário, que a crença legitimista é a única que pode salvar o país, a única, e que se justifica à face da sociologia e da história, mas que os seus homens, porém deixam muito a desejar» (p. 277 e 279).

⁸³ António Thomaz da Guarda Cabreira (1868-1953). Formado pela Escola Politécnica de Lisboa, dedicou-se ao estudo da matemática. Membro activo do Partido Legitimista, publicara *Soluções positivas da política nacional* em 1890.

⁸⁴ Em 1913, em *Cartas a um abade*, Abúndio da Silva recordava esse esforço de renovação do legistismo, nos seguintes termos: «mas sente-se também que o velho partido importara sangue novo e que lhe insuflava maior vida uma ala de novos que tão depressa se uniu para mais depressa se separar: António Cabreira, Manuel Barradas, Carlos Sertório, Alberto Campos, Franco Monteiro, Santos Farinha e pouco mais, entre os quais também eu, então o mais novo, o mais ignorante e o menos valioso de todos» (p. 71).

de jornais que, como se dão, são inglórias e contraproducentes. Deve-se-lhes a guerra que temos sofrido por sermos legitimistas»⁸⁵.

A par desta fractura evidenciada em torno da situação da Igreja Católica na sociedade e do comportamento dos católicos, outras questões estavam também em causa. Nomeadamente no terreno político, e em contexto pós-Ultimato, eram abordados assuntos como o valor do sufrágio⁸⁶, a par de veementes críticas ao regime constitucional com laivos de um anti-judaísmo próprio desse ideário ideológico exaltado: «A monarquia constitucional quer consumir a sua obra nefasta: tendo começado por um estrangeiro, aos estrangeiros a Pátria quer vender. [...] Perante tamanha traição à Pátria são legítimas todas as tentativas para sacudir os traidores que nos pretendem vender, indefesos, ao judeu estrangeiro»⁸⁷; ao mesmo tempo que se sustenta uma constante contraposição da religião «como o manso ribeiro que fertiliza os campos por onde cursa, e rega os prados por onde passa; que ameniza, que suaviza, que alimenta» à revolução como «o sicário de punhal envenenado, que assassina sem dor, que prosta sem remorso, saqueia, rouba, pilha e queima, viola, desonra, posterga e insulta»⁸⁸. A sua apologia religiosa apresentava-se, também, como crítica à ciência moderna enquanto anunciadora da «morte do cristianismo», pugnando pelos estudos teológicos como meio de a combater e pela necessidade das congregações religiosas para corrigir essa carência do catolicismo e como expressão da liberdade da Igreja⁸⁹.

Em 1893, apresentando-se como director da revista *A Bandeira Branca*, escrevia sobre o jornal *A Nação* patenteando, a partir da sua posição legitimista, a sua

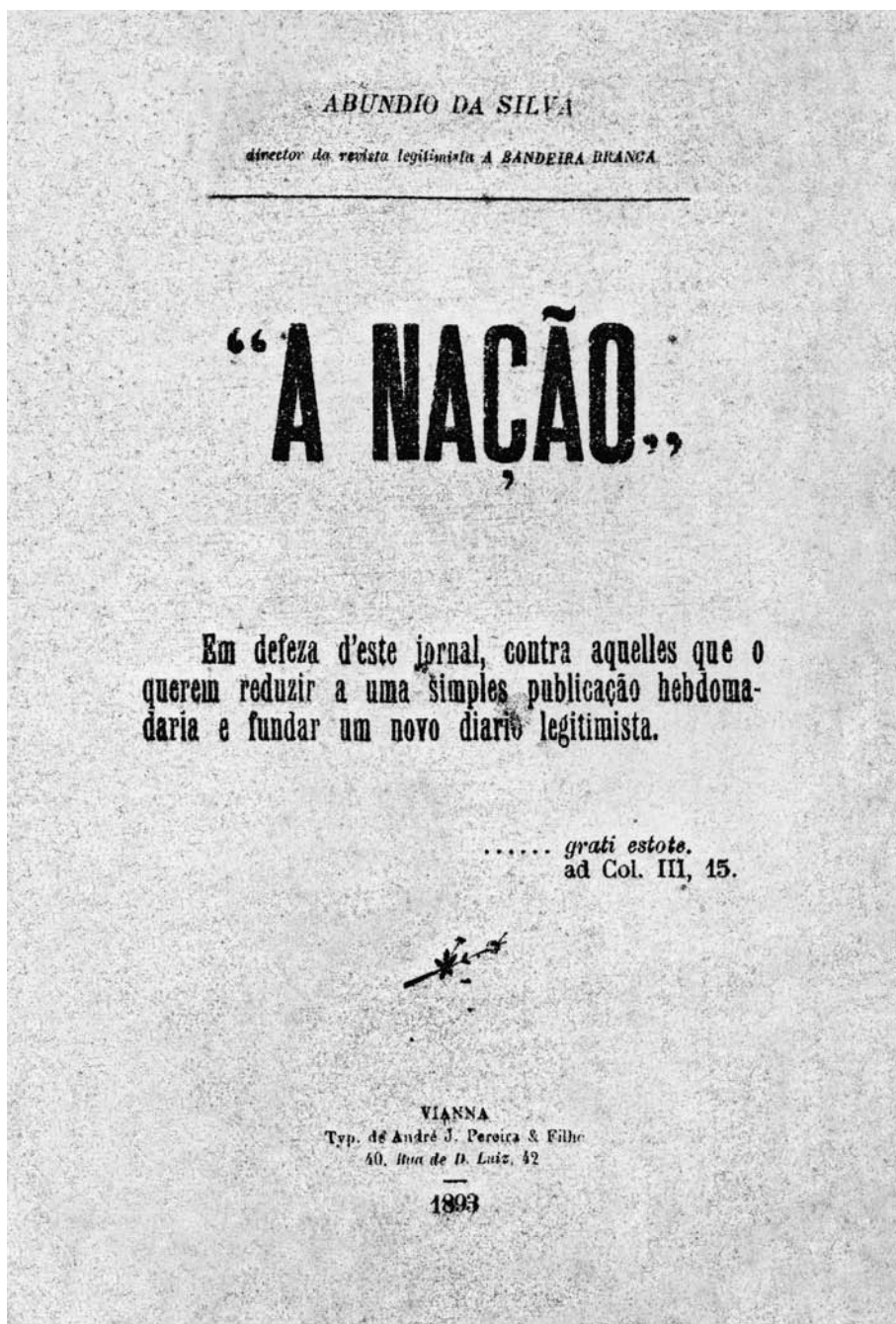
⁸⁵ *A Bandeira Branca*, n.º 4, 4 de Maio de 1893, p. 44.

⁸⁶ Um texto de António Cabreira argumentava sobre esta questão do sufrágio: «A exclusão por partes lança o sufrágio para o terreno das utopias, cuja adopção, no nosso país, tem custado os últimos sacrificios», e também que «A selecção nunca sairá da urna porque os elementos eleitorais, na sua grande maioria, não têm nem cultura de espírito, nem independência de acção» (*A Bandeira Branca*, n.º 4, 4 de Maio de 1893, p. 50 e 51).

⁸⁷ Editorial de Abúndio da Silva: «A Pátria tahida – Fóra os traidores!». *A Bandeira Branca*, n.º 5, 19 de Maio de 1893, p. 54.

⁸⁸ Neste confronto entre religião e revolução, evidenciando a natureza intransigente do seu raciocínio, Abúndio da Silva concluía: «A Religião é o bem, a Revolução é o mal. A Religião é Deus velando e dirigindo os passos titubiantes da humanidade; a Revolução é Satanás agitando-a e desregrando-a. Uma e outra são incompatíveis, uma e outra guerreiam-se mutuamente. A Religião condena a Revolução; a Revolução tem por fim principal senão único a derrota da Religião» (Deus e Pátria. *A Bandeira Branca*, n.º 6, 4 de Junho de 1893, p. 69).

⁸⁹ Num texto sobre «O frade e a sua influencia na Egreja, na sociedade e nas letras», Abúndio da Silva afirmava: «A ciência moderna quer dizer a todo o mundo que o cristianismo morreu. [...] Grave problema é este com certeza; mas a história, a grande mestra, aí está a dizer que o mosteiro cultivou profundamente a ciência [...] Nos seminários, a frequência de alunos não é grande, e muitos há, que apesar de terminarem o curso teológico, não chegam a ordenar-se por muitas e variadas razões. Por isso o restabelecimento dos conventos não só vinha aumentar a milícia clerical, mas fazer mais alguma coisa. O mosteiro fortalece as vocações para o estado eclesiástico, e cria muitas outras, trazendo a si muitos jovens pobres; completa e dirige a sua educação, que não consiste só nos internatos em grande e pequenos seminários, e impõe-se



8. Página de rosto do opúsculo "A Nação": em defeza d'este jornal... , escrito por Abúndio da Silva e publicado em 1893.

clara vontade em manter uma atitude crítica e reflexiva sobre as atitudes dos católicos na sociedade portuguesa⁹⁰. Esta sua intervenção dizia respeito à defesa de *A Nação* contra aqueles que queriam reduzir esse jornal a uma simples publicação hebdomadária e fundar um novo diário legitimista⁹¹. Neste opúsculo considerava que «Fazer desaparecer *A Nação* é um crime de *matricídio* e de *suicídio*»⁹². Sublinhando o facto de «o velho jornal» resumir o «credo legitimista», o qual, no seu dizer, «assenta na vontade da *nação*; o povo é atendido e considerado como braço dirigente e como *massa activa*, e com os outros dois estados, legítima e con-dignamente representados, resolve nos transeos difíceis do país e legisla o que é de necessidade para o bem da comunidade. A *nação* é a grande força, e no Legitimismo é ela o único partido»⁹³. Afirmando, com clareza, o seu ponto de partida e aqueles com quem se identificava nos inícios da sua actividade militante, aos 19 anos, revelava também, e ao mesmo tempo, a existência de tensões e de divergências no seio de meios católicos em torno de matérias políticas, nesta altura equacionadas a partir do campo legitimista, determinadamente anti-liberal⁹⁴.

Ainda nesta fase coimbrã, entrou na redacção de *A Ordem*, de Coimbra⁹⁵, onde conviveu com Luís Maria da Silva Ramos⁹⁶ e Fortunato de Almei-

aos padres como modelo de virtude e saber, porque é lá que o talento floresce abraçado à santidade. [...] Venham, pois, os frades, em nome dos interesses da Igreja. Se há liberdade para o estrangeiro ser maometano, protestante ou judeu, haja também liberdade para o cidadão português ser frade. Se aquele pode de um certo modo, atentar contra a religião do estado, possa este defendê-la pelo amplo direito de associação» (*A Bandeira Branca*, n.º 8, 4 de Julho de 1893, p. 94-95).

⁹⁰ «*A Nação*»: *Em defeza d'este jornal, contra aquelles que o querem reduzir a uma simples publicação hebdomadária e fundar um novo diário legitimista*. Vianna: Typ. de André J. Pereira & Filho, 1893. Este opúsculo com 14 p., publicado em Viana do Castelo e datado de 31 de Julho de 1893, era dedicado «À “*Nação*” o glorioso veterano da legitimidade, o denodado campeão da causa de Deus, da Patria e do Rei, o exemplo singular da dedicação, lealdade e sacrificio, a escola de altíssimos varões e verdadeiros portugueses».

⁹¹ Esta intervenção reflectia, por um lado, as divisões existentes entre os legitimistas no terreno da acção política, mas, por outro, também espelhava a vontade de Abúndio da Silva de envolver, na época, de forma directa e comprometida na renovação do legitimismo, isto é, manter viva e activa a luta contra o regime constitucional.

⁹² «[...] porque os legitimistas de hoje são os filhos d'*A Nação*; se a todos não deu o baptismo conferiu pelo menos a todos a confirmação», e considerava também que «Se ela acabar, quando as crenças de cada um perigarem, já não há a *Nação*, que como mãe solícita, as ampare; quando se erguerem, como até agora, contra nós as potências adversárias, não haverá já *A Nação* para as rechaçar; nós definharemos; esfriar-se-ão as nossas crenças, deixar-nos-emos esmagar pelo inimigo, e morreremos sem um brado de protesto, e sem glória de sequer ao menos morrer a matar». Abúndio da Silva – «*A Nação*», p. 9-10.

⁹³ Abúndio da Silva – «*A Nação*», p. 7.

⁹⁴ «O liberalismo fez a suprema potencia do governo do Estado, de uma seita chamada a Maçonaria, que à sua sombra e sob a sua protecção, ajuda a viver uma grande porção de parasitas, que escravizaram o povo a título de o libertar de um jugo imaginário, que o tratam como besta de carga, como rebanho obediante, adormecendo-o com sonhos de uma falsa soberania». Abúndio da Silva – «*A Nação*», p. 7.

⁹⁵ Abúndio da Silva participou na redacção deste jornal em 1894.

⁹⁶ Luís Maria da Silva Ramos (1841-1921) foi decano e director da Faculdade de Teologia na Universidade de Coimbra, leccionou Teologia Moral no Seminário de Coimbra e desempenhou funções de examinador pró-sinodal do mesmo bispado.

da ⁹⁷. Por estes anos de estudo e vivência coimbrã participava também noutras iniciativas jornalísticas, muitas delas efémeras como ocorria na época, mas onde ressaltava a sua aguerrida veia antiliberal e tradicionalista, como em *Crenças e Letras* ⁹⁸ ou na *Revista das Escolas* ⁹⁹.

Neste período, Abúndio da Silva oscilava entre o mundo legitimista limarense e coimbrão e os primórdios de um interesse mais lato, superando lentamente as fronteiras desse posicionamento inicial e encaminhando-se para a causa católica como tal. Este percurso evidencia-se na diversificação temática dos seus interesses, ao colaborar, por exemplo, em *A Palavra* ¹⁰⁰ e, mais tarde ainda, no *Correio Nacional* sobre temática religiosa ¹⁰¹.

⁹⁷ Fortunato de Almeida (1869-1933). Professor e historiador. Como católico polemizou com Afonso Costa em torno do conteúdo da Encíclica *Rerum Novarum*. Afonso Costa publicara em 1895 o opúsculo *A Igreja e a questão social*, como tese apresentada por esse jovem professor ao «Acto das Conclusões Magnas» da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, onde afirmava corresponder essa encíclica «a esforços da igreja que talvez assim deseje, consciente da sua fraqueza, segurar nos braços a expansão do socialismo» (In A. H. de Oliveira Marques – *Afonso Costa*. 2ª ed. Lisboa: Arcádia, 1975, p. 273). Fortunato de Almeida reage dando à estampa *A Questão social: reflexões à dissertação inaugural do sr. Afonso Costa*. Coimbra: Typographia de F. França Amado, 1895. Para este publicista e intelectual católico as posições defendidas pelo professor de Direito pretendiam que os operários se comportassem como desordeiros e não respeitadores da ordem social, defendendo em contraponto que a doutrina da Igreja colocava a questão social como «questão moral» para a qual só a religião era eficaz e verdadeira resposta.

⁹⁸ É o padre Martins Capela que, no seu *Diário*, a 23 de Maio de 1892, refere esta colaboração do jovem publicista: «Chegou a “Crenças e Letras”. Dois artigos, e bem escritos do meu ex-discípulo Abúndio da Silva. É um rapaz de talento [...]».

⁹⁹ Esta revista quinzenal, dedicada às famílias e ao professorado, foi publicada no Porto, pela Tipografia Ocidental, entre 15 de Janeiro de 1895 e 26 de Julho de 1896, e teve como proprietário e director António Mesquita. No número inaugural desta publicação, e a propósito da função da escola, Abúndio da Silva, apresentava um entendimento global desta realidade social: «A Escola é o Templo augusto onde se ministra a Educação. Por Escola entendemos a *Família, berço social*, a escola primária, secundária, especial ou superior, o instituto, o colégio, a academia, a universidade, todo e qualquer centro educativo, em suma, qualquer que seja a sua denominação. Por Escola entendemos a *fábrica*, onde se forma o operário e o artífice, e a *oficina*, onde se educa o industrial e o artista, o *quartel* ou o acampamento, onde se instrui o defender da pátria, todo o centro educativo, enfim, onde se dê uma educação técnica. Por Escola entendemos ainda um *governo*, presidindo aos destinos de um povo com leis sábias e justas, cumpridas com equidade. Por Escola entendemos, finalmente, a Igreja, com seus templos sagrados, escola universal, escola matriz, escola primeira e última, princípio, centro vivificador e complemento de todas as verdadeiras escolas». (*Revista das Escolas*, 15 de Janeiro de 1895).

¹⁰⁰ Exemplo deste percurso é o seu artigo – Escola Profissional de Raparigas: quatro linhas – no n.º 276 de *A Palavra*, de 15 de Maio de 1897, p. 1, onde se interrogava: «Mas como há-de o público religioso disputar a primazia nos concursos da caridade se anda empenhado numa cruzada constante que se lhe esgotam os recursos?», para tentar demonstrar que «Bom seria todavia que o clero e as almas piedosas trouxessem o seu óbolo para a fundação da Escola profissional de raparigas, que tem todas as garantias de uma instituição verdadeiramente cristã e genuinamente católica, e que é um meio poderoso e eficaz de regeneração social». Oscilando entre o conservadorismo social e o pugnar por uma melhoria social, afirmava ainda sobre este assunto da educação das raparigas: «A instrução que no nosso país se dá às raparigas desperta-lhes grandes aspirações e não lhes serve para as satisfazer. [...] A miséria que por toda a parte nos invade, revestindo aspectos diversos, é o resultado as mais das vezes, ou de uma ignorância absoluta, ou de uma instrução mal dirigida, por não se ter adoptado às condições do indivíduo que a recebeu. [...] Os

Esta multiplicidade de colaborações ilustra, por um lado, o seu afã de escrever e intervir e, por outro, um percurso que, partindo do legitimismo político mas sem se ater a ele, manifesta já alguns dos filões que se mantiveram na sua escrita. Como noutros países, também em Portugal o meio jornalístico era muito diversificado¹⁰² e numeroso, correspondendo à importância da escrita no combate das ideias, buscando convencer sectores da sociedade através de um trabalho publicista de cariz ideológico. Esta actuação jornalística encontrava significativa ressonância no seio do catolicismo, onde por esses anos se verificava um forte investimento neste tipo de actividade¹⁰³: um pouco por todo o lado surgem títulos de periódicos, alguns efémeros, outros que ganharam um peso ao nível da sua influência, marcando diferentes tendências no campo político e religioso. Contudo, apesar dos sectores católicos se confundirem com as fileiras legitimistas, surgiu paulatinamente um jornalismo católico, enquanto tal, cuja prioridade era criar uma «boa imprensa»¹⁰⁴, e onde colaboravam activamente clérigos e leigos, normalmente os que se encontravam na primeira linha do movimento social católico. Foram jornais através dos quais se corporizaram polémicas e combates de causa. Esse jornalismo católico destinava-se ao interior do meio católico, mas também terçava disputas, em particular com os meios anticlericais e antireligiosos que se manifestavam, entretanto, na sociedade portuguesa.

estabelecimentos da Escola Profissional de Raparigas é pois, incontestavelmente, um grande benefício e procura sarar uma das chagas mais profundas e mais perigosas da sociedade portuguesa. Venham pois em seu auxílio os que se devotam com ardor ao exercício da caridade e manifestam assim o seu amor social ou o seu grande amor de Deus, revertendo para o próximo que o mesmo Deus tanto recomendou».

¹⁰¹ Antes de 1905, Abúndio da Silva iniciou a publicação de artigos apologeticos sobre o rito bracarense, tal como ele próprio testemunha: «Começamos por artigos isolados, com ou sem a nossa assinatura, em vários jornais, e por fim estabelecemos em favor do venerando rito uma campanha regular no *Correio Nacional*, o diário católico de Lisboa» (*O Rito bracarense: apontamentos para a sua história e apologia*. Porto: Livraria Figueirinhas Editora, 1907, p. 3)

¹⁰² José Tengarrinha – *História da imprensa periódica portuguesa*. 2ª ed. revista e aumentada. Lisboa: Editorial Caminho, 1989; e no que respeita às publicações direccionadas para o campo educativo, onde se recolhe informação sobre publicações católicas, cf. *A Imprensa de educação e ensino: repertório analítico (séculos XIX-XX)*. Dir. António da Nóvoa. Lisboa: Instituto de Inovação Educacional, 1993.

¹⁰³ Cf. Joaquim Azevedo; José Ramos – Inventário da imprensa católica entre 1820-1910. *Lusitania Sacra*. 3 (1991) 251-264; Carlos A. Moreira Azevedo – História da teologia em Portugal no século XIX: as revistas da apologetica católica. *Humanística e Teologia*. 23 (2002) 247-286; e Paulo F. de Oliveira Fontes – Imprensa católica. In *DHRP*, vol. 2, p. 423-429.

¹⁰⁴ Com esta expressão de «boa imprensa» pretendia-se afirmar o campo jornalístico católico em confronto com aquele considerado de impiedade e anti-religioso. A «boa imprensa» era tomada como um campo específico do apostolado corporizado no movimento católico, com particular incidência a partir do último quartel do século XIX, visando o debate e a mobilização dos católicos na defesa da religião e da Igreja Católica, constituindo um elemento dinamizador da apologetica católica. Em 1905, em Lisboa, e com a participação activa de Abúndio da Silva, realizou-se o Congresso dos Jornalistas Católicos Portugueses, suscitando o surgimento de comissões diocesanas da Liga da Boa Imprensa, onde se destacaram como impulsionadores Nestor Serafim Gomes e Manuel Frutuoso da Fonseca. Cf. Marie-Christine Volovitch – La presse de la démocratie, p. 81-116; Vítor Neto – *O Estado, a Igreja*, p. 450-451.

A opinião pública tornara-se, efectivamente, um enorme desafio para os católicos; porém, a intervenção católica através da imprensa pretendia constituir uma opinião pública católica, apesar de, nos finais de oitocentos e no início do século XX, a dominância social em Portugal ser marcada por um enorme e profundo analfabetismo ¹⁰⁵. Portanto, este tipo de intervenção apresentava limitações mas tornava-se imprescindível, na medida em que definia um novo campo de actuação, com destaque para meios urbanos e sectores sociais com alguma instrução, isto é, sectores de elite social e católica. Constituíam-se como um combate dirigido aos agentes políticos e culturais, valorizando o lugar da religião e da Igreja Católica nas dinâmicas de sociabilidade e da ordem social. Dirigia-se às elites católicas urbanas e rurais, onde o lugar do clero era entendido como mediação essencial do enquadramento e da reprodução sociais, constituindo um importantíssimo veículo de informações sobre o catolicismo em geral e fornecendo uma divulgação doutrinal, com particular incidência nas questões da relação da religião e da Igreja Católica com a sociedade. E, se os destinatários desta actividade no meio católico eram, antes de mais, clérigos e sectores urbanos, havia também um desdobramento reprodutivo dessas informações e ideias até aos locais mais recônditos do país.

A propósito de Abúndio da Silva, e a partir dos elementos disponíveis, pode afirmar-se que, praticamente desde o início, a sua intervenção jornalística não foi só um combate com o exterior da Igreja, mas incidia e reflectia também as tensões internas ao catolicismo. No início do seu percurso literário e jornalístico, pode considerar-se que o jovem vianense procurava desenvolver e afirmar uma intervenção como busca de um protagonismo no campo político e católico, ainda que, nesta fase, com um evidente lastro legitimista, onde o seu tradicionalismo se expressava no âmbito dinástico antiliberal, sublinhando a religião como amparo dessa mesma ordem tradicional. A par destas prestações, já evidenciava o seu interesse e empenho por outras questões como a educação, onde a dimensão social e a problemática da liberdade religiosa, como reivindicação, se encontravam enunciadas.

Foi também no seu tempo de permanência em Coimbra, e no interior deste processo de estruturação e de afirmação como católico, que Abúndio da Silva, enquanto terminava de cursar Direito, publicou dois opúsculos: *Evolução dos contractos: breve ensaio de estudos juridicos-sociaes* ¹⁰⁶ e *Uma classificação dos phe-*

¹⁰⁵ Cf. Rui Ramos – Culturas da alfabetização e culturas do analfabetismo em Portugal: uma introdução à história da alfabetização no Portugal contemporâneo. *Análise Social*. 103-104 (1988) 1067-1145.

¹⁰⁶ Opúsculo publicado na Imprensa da Universidade de Coimbra, em 1898, numa época em que a questão social se tornara central no modo de colocar a problemática da religião como vector determinante na sociedade. O conteúdo deste opúsculo foi retomado, em certo sentido, por Abúndio da Silva noutros artigos e no seu livro *O Capital-salários*, em 1907.

*nomenos e das sciencias sociaes*¹⁰⁷, onde a questão social e a questão da religião surgiam como claras preocupações do seu labor intelectual. Estas obras revelam diferentes aspectos: a percepção do valor dos laços (dos vínculos), como fundamento da lei social, e a questão do lugar da religião na sociedade. Trata-se de uma perspectiva orgânica, própria do catolicismo, colocada em correlação e em contraponto com o organicismo e o positivismo próprios da época.

O conjunto desta actividade inicial como publicista, num tempo de juventude, revela uma ânsia polifacetada de Abúndio da Silva em intervir e em marcar uma reflexão protagonista onde, desde a dimensão simbólica à atenção aos problemas sociais, se percebe que se aproxima progressivamente da reflexão que vinha sendo realizada noutros quadrantes do catolicismo, nomeadamente pelo que se designa como sociologia católica¹⁰⁸, em torno de autores franceses como Le Play¹⁰⁹, Harmel¹¹⁰ ou, em particular, pela influência italiana de alguém como

¹⁰⁷ *Uma classificação dos phenomenos e das sciencias sociaes*. Coimbra: Imprensa Académica, 1899, 49 p., obra dedicada à sua esposa e ao seu amigo Dr. Bellarmino Augusto Pereira de Abreu e Sousa. Neste opúsculo refere ter sido «em Portugal que apareceram duas classificações notáveis, a do sr. Dr. Emygdio Garcia e a do sr. Dr. Affonso Costa, ambos professores da nossa Faculdade de Direito». E acrescenta: «Lá por fora, também podíamos organizar uma longa lista de nomes aureolados, que têm contribuído para a solução do problema: Comte, o imortal fundador da sociologia, Littré, René Worms, o incansável director da *Revue Internationale de Sociologie*, Ferraris, Asturaro, De Greef e o ilustre brasileiro Alberto Sales figuram entre aqueles que têm abordado a solução do problema». Salientando de forma introdutória, explica que essa classificação «não pretende ser a última palavra sobre o assunto, mas apresenta sobre as outras a vantagem de resistir a objecções a que elas não resistem» (p. 9).

¹⁰⁸ No seio do catolicismo oitocentista desenvolveu-se, em contraponto ao liberalismo, distanciando-se do positivismo e reagindo ao socialismo, uma análise e uma projecção doutrinal em torno do social que, com o contributo de vários autores e em diversos países, procuravam soluções para a questão da organização do trabalho, no contexto da industrialização, e das respectivas responsabilidades do capital e do trabalho. Neste âmbito, emergiram diversas posições e escolas, como por exemplo Lovaina e Angers, esta menos antiliberal. A diversidade deste pensamento, algum dele colocado em termos de ciências sociais, é anterior e deu origem, em certo sentido, aos pronunciamentos pontifícios sobre a questão social, isto é, ao surgimento do pensamento social ou, como é mais correntemente conhecido, da doutrina social da Igreja. Cf. esta problemática nas obras de Émile Poulat – *Catholicisme, démocratie et socialisme*; Jean-Marie Mayeur – *Catholicisme social et démocratie chrétienne*; ou ainda Yvon Tranvouez – *Catholiques d'abord: approches du mouvement catholique en France (XIXe-XXe siècle)*. Paris: Les Éditions Ouvrières, 1988, especificamente nas p. 59-80.

¹⁰⁹ Frédéric Le Play (1806-1882). Engenheiro de minas e professor de metalurgia, foi um pensador social francês de renome e influente pela sua actividade e estudos. Desde 1830 que se interessou pelas questões sociais, tendo, a partir de 1848, dado particular atenção à realidade operária e procurando construir «um mecanismo científico, ou, por outras palavras, um método que [lhe] permitiu conhecer pessoalmente todos os matizes de paz e discórdia, de prosperidade e do sofrimento que apresentam na Europa as sociedades contemporâneas» [Apud Manuel Braga da Cruz – *Teorias sociológicas: os fundadores e os clássicos (antologia de textos)*. 3ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, vol. 1, p. 237]. Cf. Françoise Arnault – *Frédéric Le Play: de la métallurgie à la science sociale*. Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 1993. Frédéric Le Play, sobretudo a partir de 1884, passou a colaborar na Obra dos Círculos Católicos.

¹¹⁰ Léon Harmel (1829-1915). Industrial francês que, a partir da sua fábrica de tecelagem em Val-des-Bois, pôs de pé um projecto de «fábrica cristã» ao nível da organização do trabalho e das condições de vida dos operários. A partir de uma concepção paternalista da organização social desenvolve dispositivos

Giuseppe Toniolo (1845-1918) ¹¹¹. Nestes seus primeiros opúsculos, onde atende a problemas de carácter social, Abúndio da Silva evidenciou a preocupação em integrar um outro tipo de linguagem, como seja o cientismo e, consequentemente, a expressão de uma linguagem associada à sociologia nascente, que desenvolverá em trabalhos posteriores. Estas preocupações denotam também abertura por parte do autor a contactos, mormente intelectuais, com o pensamento de certos autores fora do seu espectro político e religioso.

Apreciando o conjunto desta sua fase estudantil, a par da sua formação em teologia e direito, pode considerar-se que três dimensões marcavam, nessa época, o universo e o percurso de Abúndio da Silva: o legitimismo político, a espiritualidade e a sociologia católica.

4. INQUIETAÇÃO POÉTICA E UNIVERSO ESPIRITUAL

Uma outra faceta da escrita de Abúndio da Silva, desenvolvida neste período da sua vida, diz respeito à criação poética. É dessa década de 90 a publicação dos

internos de representação e de democracia assentes na cooperação mista entre patronato e trabalhadores, que articulam instituições internas religiosas, familiares e profissionais. Este empreendimento, com acolhimento no seio da Igreja Católica de França, faz parte da minoria que era o catolicismo social. Todavia, o empenhamento de Harmel na Obra dos Círculos Católicos e a publicação do *Manuel d'une corporation chrétienne* (1877) projectam o seu pensamento e a sua acção em torno do projecto de «organização cristã da fábrica», isto é, de cristianização do mundo industrial e operário. Preconizava a constituição de uma elite operária através de conferências populares e reuniões de estudos, livres e sem tutela, para debaterem os assuntos do seu próprio interesse. Cf. Yvon Tranvouez – *Catholiques d'abord: approches du mouvement catholique en France (XIXe-XXe siècle)*. Paris: Les Éditions Ouvrières, 1988, p. 63-66.

¹¹¹ Giuseppe Toniolo (1845-1918). Professor universitário em Pisa, dedicou-se particularmente às questões da economia política. Católico de profundas convicções, desenvolveu intensa actividade no campo social como publicista, orador e homem de acção. Em 1891 fundou a União Católica para os Estudos Sociais e, em 1893, criou a *Rivista Internazionale di scienze sociali e discipline ausiliare*. Tendo influído no pensamento social de Leão XIII, nos trabalhos publicados abordou questões em torno da crise social e do capitalismo, da democracia, da estrutura orgânica da sociedade, destacando o primado do social sobre o político, a necessidade da intervenção do poder público na economia para a protecção do trabalho, a importância da religião como património ético nas relações sociais e a dimensão internacional da cooperação do movimento social, com destaque para o católico. Cf.: Francesco Vito – Giuseppe Toniolo e la cultura economica dei cattolici italiani. In *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*. Dir. Giuseppe Rossini. Roma: Edizioni «5 Lune», 1961, p. 9-34; Paolo Pecorari – Toniolo, Giuseppe. In *Dizionario storico del Movimento Cattolico in Italia 1860-1980*. Torino: Marietti, 1981, vol. 3, p. 636-644; Paolo Pecorari – *Giuseppe Toniolo e il socialismo: saggio sulla cultura cattolica tra '800 e '900*. Bolonha: Pàtron Editore, 1981; ou ainda Domenico Sorrentino – *Giuseppe Toniolo: una Chiesa nella storia*. Milão: Edizioni Paoline, 1986. Este destacado intelectual católico italiano esteve em Portugal, onde interveio no Congresso Internacional Católico (1895). Abúndio da Silva, na sua obra *O Capital-salários*, atende, entre outras citações, à reflexão da revista italiana ligada a Toniolo, como também em *Cartas a um abade* refere as posições daquele em relação ao movimento católico italiano e à democracia cristã. Na colecção «Ciência e Religião», organizada por Artur Gomes dos Santos, fora traduzida e publicada *A noção cristã de democracia*, em 1904.

seus livros de poesia, ou melhor, de algumas colectâneas de poemas seus: *Alma pátria* ¹¹², em 1894, *Maria (poemeto christão)* ¹¹³ e *Cantos d'alma*, ¹¹⁴, em 1895; e

¹¹² *Alma pátria*. Lisboa: [s. n.], 1894. Este livro, com 67 páginas, reconhece poemas escritos em 1893 e 1894, com um timbre profundamente legitimista, religioso e saudosista. Dedicado «A sua Majestade El-Rei O Senhor Dom Miguel Segundo» como «Preito de vassalagem e juramento de fidelidade», aborda temas como o exílio e a emigração, parafraseia passagens bíblicas de gosto profético e, ainda, atendo-se a uma visão decadentista da realidade, de um tempo passado cuja glória se esfarela no presente de Portugal, termina esta recolha poética evocando «morte a destruição» como tópicos do ateísmo anarquista, dos «vícios» e «rancores» sociais.

¹¹³ *Maria (poemeto christão)*. Braga: Livraria Central Editora de Laurindo Costa, 1895. Trata-se de um livrinho de 36 páginas, sobre o qual Abúndio da Silva esclarecia a sua finalidade escrevendo: «Este poemeto foi escrito para ser publicado como apenso às *Brisas d' Oriente*, livro de versos que circunstâncias imprevistas me obrigam a deixar inédito. As *Brisas d' Oriente* eram uma colecção de poesias repassadas do espírito pagão daquelas regiões. *Maria* faria ressaltar o contraste: de um lado o paganismo com o cortejo de fantasias e sensualismo; do outro o cristianismo com a sua doutrina consoladora, transcendente e moral». Dedicado à Duquesa do Cadaval e a Joaquim da Silva Monteiro, primo do autor, manifesta neste poema, ao referir-se a Maria de Nazaré, como que um corte na sua vida interior: «Se nas outras canções eu resolvi o vício, / Agora tu serás o seu cruel flagício, / Sol da terra e do céu» (p. 12). Percorrendo os principais momentos da vida da «Virgem Mãe de Deus» e «protectora», com ênfase na Paixão de Jesus e na glorificação da Assunção, entrecruza esse percurso com uma meditação sobre si próprio: «Se na taça do vício, entregue à juventude, / Proventura eu já fui meus lábios mergulhar. / Virgem: perdão, e dá favor do céu, virtude, / A quem buscando o céu, quer para o céu marear», «Jovem, na atmosfera, incrédula e corrupta / Em que se agita o mundo, é fácil tentação: / Oh Virgem, minha mãe! d'um pobre filho escuta / A prece que confia ao teu bom coração», para concluir esse poema de Fevereiro de 1895 recordando a sua orfandade: «[...] pois na mansão de Deus / Eu tenho duas mães: a que me deu ao mundo, / E tu que has-de levar-me agora para os céus» (p. 36).

¹¹⁴ *Cantos d'alma*. Coimbra: F. França Amado Editor, 1895. Constitui a mais ampla recolha poética do autor, com 53 poemas, ao longo de 196 páginas. Dedicado «A minha família», evocando a sua orfandade: «Saudade eterna aos que já dormem no seio do Senhor; lágrimas sentidas sobre o túmulo de meus pais» e «Saudade profunda e amor intenso aos que ainda vivem; aos que acalentaram o orfãozinho tenro; aos que sofrem quando eu sofro; aos que são felizes com as minhas felicidades»; e ainda «ao genial poeta» Sebastião Pereira da Cunha e «aos meus companheiros em Coimbra, António Catalão e António Azevedo Maia». Como Abúndio da Silva esclarecia, trata-se de uma recolha de «Versos d'ontem e versos d'hoje; versos escritos há anos, versos escritos há dias. [...] pedaços d'alma, quer sejam a nota alegre da irrequieta mocidade coimbrã, quer sejam os brados de um crente iluminado pelos clarões da Fé e embalado nos braços da Esperança» (p. 193). Este livro apresenta na sua divisão interna: «*Páginas crentes* – ecos da minha fé religiosa e portuguesa. Na *minh'aldea* – um preito de amor ao abençoado torrão que viu nascer meu pai, e onde passaram a infância aqueles que me adoptaram como filho depois que não mais ouvi soar os beijos de minha mãe. *Juvenis* – sons que passam, amores de uma hora, amores d'estudante. Quem não amou aos dezoito anos, embora fosse um estudante de teologia? [...] *Brisas do Oriente* – [...] tivera uma certa hesitação em lançá-las no mundo da publicidade. Se escrúpulos tinha, amigos bons e sinceros m'os desfizeram. Esta parte do livro não diz ao leitor que eu sou um desses que padecem da nevrose do vício. Estudei, e estudo ainda nas horas vagas, a *ciência das religiões*. Compulsei os livros sagrados do Oriente o *folk-lore* dessa região fantástica que a cada passo nos lembra as Mil e uma noites [...]» (p. 193-194). E, considerando outras exigências colocadas ao seu labor intelectual, advertia como conclusão que «Com versos, prometo não a voltar a incomodar tão cedo. Alguém tem o direito de exigir de mim produções de outra natureza, e a mim me compete o dever de satisfazer essa justa exigência. Deixo pois a lira em descanso. O que não quer dizer que a despreze e calque aos pés: mais tarde a abraçarei de novo» (p. 194). Este livro apresenta, nos seus principais traços, o complexo universo mental e afectivo de Abúndio da Silva, onde se manifestam as suas preferências contra-revolucionárias e ultramontanas cruzando-se com a expressão exaltada de um romantismo católico, cuja intencionalidade se apresenta no frontespício da obra pela evocação do poeta salmodiaco de João de Deus: «Ergue no céu a luminosa fronte / A lâmpada da Fé... onde a nossa alma / Vai, como a corça a solitária fonte, / Matar a sede, que mais na acalma».



9. Capa do livro *Alma patria*, escrito por Abúndio da Silva e publicado em 1894.

ABUNDIO DA SILVA

OFERTA MARIA

(POEMETO CHRISTÃO)

*Tota pulchra es, Maria
et macula originalis non est
in te.*



R. F.

7185

BRAGA
Livraria Central—Editora
DE
LAURINDO COSTA
1895

10. Página de rosto do livro *Maria: poemeto christão*, escrito por Abúndio da Silva e publicado em 1895.

*A Festa da Índia*¹¹⁵, em 1898. A sua produção poética, para além do carácter literário de quem buscava os primeiros reparos de reconhecimento, é demonstrativa de alguns traços do universo espiritual deste homem ainda jovem. A sua obra poética, publicada desde cedo, acompanhou sempre parte significativa da sua actividade publicista, pois para além dos livros já citados, encontram-se poemas seus em vários jornais, como testemunha a sua posterior publicação, por exemplo, ainda em 1908, em *A Cruzada*, ou entre 1910 e 1911, no *Correio do Norte*.

O conjunto desta produção literária de Abúndio da Silva permite apreciar determinada linguagem poética, cujo significado pode ser encarado como uma expressão militante, de exaltação de um romantismo cristão¹¹⁶ e de um certo misticismo¹¹⁷, descrevendo estados de alma onde revela o seu universo espiritual. Neste contexto, não se pode deixar de evocar a referência do ultra-romantismo, nomeadamente a escola de Coimbra, como expressão de uma sensibilidade exaltada, quer nacional, quer religiosa¹¹⁸. Esse seu universo poético e espiritual encontrava-se, à época, bastante associado àquele de Sebastião Pereira da Cunha, atrás referido, e em relação a quem Abúndio da Silva sempre preiteou grande admiração¹¹⁹. Nos seus poemas publicados existe o reflexo desta denotação poética, onde se pode escutar o vivencial atravessado por um misticismo transcendental vazado na contemplação da natureza.

¹¹⁵ *A Festa da Índia*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1898. É um curto poema, com 16 páginas, dedicado «a minha esposa», de exaltação patriótica, onde se celebra o enamoramento do mar por Portugal: «Só o Mar, que incessantemente lava os pés desse povo, agora em festa, parece chorar como um velho louco» (p. 7), recordando a conquista e a navegação por uma «nau Estado» agora naufragando e perdida: «Não levem preso, algemado, / o velho lobo do mar; / que o seu braço agarre o leme / para a nau poder singrar. / Venham todos p'ra os seus postos / não é preciso alijar» (p. 12). Rememorando que «[...] à Glória, triunfante, / quem, como eu, desceu da Decadência à praga?» (p. 13), o poeta refere a perda do Oriente e apela a uma cruzada de reconquista do lugar santo – a Índia (p. 16). Este poema, não evidenciando directamente o seu universo legitimista, desloca-se para a exaltação patriótica – o empreendimento de uma cruzada – onde se reavive o que fora maculado pela decadência.

¹¹⁶ Em grande medida o romantismo cristão encarna uma apologética, essencialmente estética, que afirmava dever-se «não provar que o cristianismo é excelente porque vem de Deus, mas que vem de Deus porque é excelente» (René de Chateaubriand – *Génio do Cristianismo*, 1802). Esta argumentação pretendia, através da valorização da vida do próprio homem, fundamentar a pertinência da própria experiência religiosa e o sentido da transcendência, fornecendo uma superabundância de sentido. Cf.: Georges Gusdorf – *Du néant à Dieu dans le savoir romantique*. Paris: Payot, 1983; e do mesmo autor *L'homme romantique*. Paris: Payot, 1984.

¹¹⁷ Sobre a mística enquanto problemática da contemporaneidade, cf. Jean Baruzi – *L'intelligence mystique*. Berg International Éditeurs, 1985; e Philippe Capelle, éd. – *Expérience philosophique et expérience mystique*. Paris: Les éditions du Cerf, 2005.

¹¹⁸ Como exemplo desta poética, é de referir a tradição ligada ao Cancioneiro de João de Lemos e, como se refere em epígrafe de alguns dos poemas de Abúndio da Silva, à poesia de João de Deus (1830-1896).

¹¹⁹ Dedicar-lhe o seu livro *Canto d'alma* e a poesia de Sebastião Pereira da Cunha surge constantemente em várias publicações da iniciativa de Abúndio da Silva.

A finalidade e o programa desta sua escrita poética não corresponderam a uma só etapa da sua vida, pois acompanharam sempre, de algum modo, outras dimensões da sua actividade intelectual e interveniente. A escrita e a publicação de poesia constituíam uma forma de assunção de um determinado estatuto intelectual, típico de oitocentos, expressando ao mesmo tempo um certo ideário militante – de intervenção e de influência –, a vontade de testemunhar partes da sua interioridade e o sentido configurador das suas escolhas e actividades, assim como a subjectividade em que assentava o seu modo de agir. Pode, assim, considerar-se que nesta escrita se manifestava a exaltação de uma sensibilidade, onde se descreviam sentimentos e atitudes perante a realidade, extravasando o conteúdo religioso directo, mas retornando sempre a ele ¹²⁰. Se não basta o texto poético para se descortinar com precisão determinada espiritualidade, pode-se, no entanto, detectar nestes seus escritos expressões que remetem para o sentido e a intencionalidade formulados como crença, como adesão em torno da fé. Através da poética de Abúndio da Silva, apercebe-se já uma sensibilidade e um modo de lidar com as coisas da vida, da sua vida e da sociedade, onde se manifestam traços de convicção e adesão interiores, balizando significativos elementos de crença e vivência espiritual. Não se trata só do universo mental patenteado pela produção poética, nela está também presente uma linguagem como expressão religiosa.

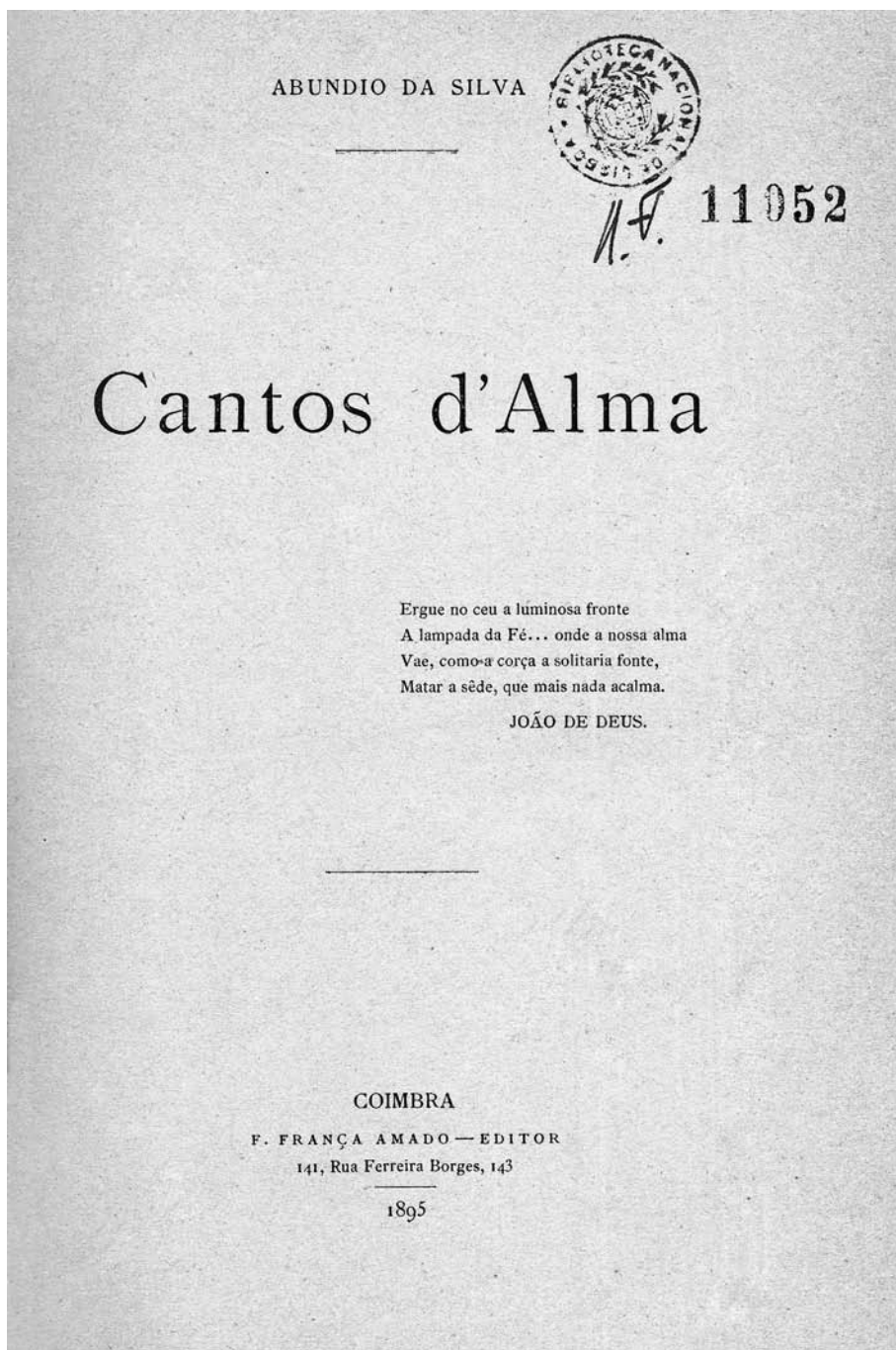
A linguagem é uma actividade complexa e multiforme e, especificamente na linguagem religiosa, está sempre subjacente uma determinada antropologia filosófica ¹²¹. A linguagem religiosa, ou, em sentido mais lato, o religioso, não existe senão em forma concreta e histórica. Mesmo a linguagem cristã, procurando a sua objectividade, é de grande polissemia, a qual Abúndio da Silva explicitou de vários modos, como por exemplo, a propósito da Assunção da Virgem: «Chegou ao fim da vida; a terra era um ergastulo / Ao qual estava presa a Mãe da Liberdade. O céu, oh sim! O céu é que era a sua pátria / A pátria de seu Filho e o fim da Humanidade» ¹²²; ou – mais adiante –, «Amo a Luz, o Progresso, a Liberdade, tudo / Que do Gólgota o Deus, teu Filho, nos ditou. Avante, digo sim, mas hei-de ter o escudo / Da fé que o mesmo Cristo a todos ensinou» ¹²³. Isto é,

¹²⁰ «Minh'alma solta cantos sagrados / Como os profetas do meu Senhor; / [...] Minh'alma desce, maldiz o vício, / Minh'alma sobe, bemdiz a Deus. / [...] Minh'alma lega queixas saudosas / À minha Pátria, que se afunda / De nova Alcacer n'outro areal. / [...] Mas meus amores, puros risinhos, / Cortou-os cerce cruel simun. / [...] Outros amores minh'alma agora, / Amores santos, abriga, sim. / [...] Os versos simples são de minha alma, / Límpido espelho do coração». Poema «Minh'alma», datado de Viana do Castelo, 25 de Agosto de 1895. *Cantos d'alma*, p. 11-13.

¹²¹ Cf. Carlo Huber – *E questo tutti chiamano «Dio»: analisi del linguaggio cristiano*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1993.

¹²² *Maria (poemeto christão)*, p. 30.

¹²³ *Maria (poemeto christão)*, p. 35.



11. Página de rosto do livro *Cantos d'Alma*, escrito por Abúndio da Silva e publicado em 1895.



12. Página de rosto do livro *A Festa da Índia*, escrito por Abúndio da Silva e publicado em 1898.

o que afirmava sobre a experiência crente estava sempre entrecruzado com a sua vivência pessoal.

Esta linguagem não era, contudo, pura subjectividade, na medida em que o discurso cristão sobre Deus constitui também um dado institucional ¹²⁴; até porque pode considerar-se simplesmente que a linguagem cristã resulta daquela utilizada, de modo prevalecente, pelos católicos praticantes. O discurso cristão sobre Deus, que se encontra em Abúndio da Silva, tem a ver com aquilo que era afirmado também institucionalmente. Verifica-se existir no ver-se de Abúndio da Silva uma relação intencional entre linguagem cristã e linguagem comum, onde a linguagem religiosa confere uma dimensão analógica à linguagem comum, permitindo-lhe estabelecer um outro nível, um outro grau, capaz de se referir à transcendência ¹²⁵. Era, pois, a partir desse universo que o jovem estudante de Teologia e de Direito construía o seu dizer poético, afivelado, entre outros aspectos, numa nostalgia da infância, na humildade e na felicidade das pessoas simples, na idealização da aldeia, mas projectando-o para o reconhecimento do dogma, enquanto instituição doutrinal, e da Igreja, enquanto instituição por excelência da condução dos homens.

A poesia por si publicada permite destrinçar três elementos que interligados constituem um triângulo: religião, crença e fé. Mas, se estes três elementos se interpenetram, também se distinguem, pois correspondem à instância – a do religioso – que a modernidade pressionava para suscitar processos de diferenciação no interior da vivência religiosa e na sua expressão pública. Isto é, a religião, gerando uma multiplicidade sistémica de laços, fornece um quadro geral de compreensão da vida e do seu sentido, situando a relação com Deus na dimensão da economia de vida-morte, onde se formulava uma esperança, um destino, o que é evidenciado, por exemplo, no poema dedicado à mãe ¹²⁶. A adesão a esse

¹²⁴ «[...] I linguaggi religioso / cristiano / cattolico sono dei linguaggi *specialmente* determinati dalla loro storia, in quanto, *primo* non esiste per il loro significato la possibilità di *indicare* gli oggetti dei quali parlano, p.e. di Dio, della grazia ecc.; *secondo* perché i cristiani, e ancora più i cattolici, che parlano il loro rispettivo linguaggio religioso, si comprendono come una comunità, come «la chiesa». Il che vuole dire: si comprendono tra loro *in quanto* praticano la loro religione e parlano il rispettivo linguaggio religioso» (Carlo Hurbo – *E questo*, p. 22).

¹²⁵ «Il discorso cristiano su Dio è un dato istituzionale – Il singolo individuo apprende la sua lingua madre, ma anche i linguaggi speciali – p.e. il linguaggio religioso-cristiano-cattolico in un processo di socializzazione linguistica. Queste lingue, questi linguaggi, questo linguaggio *già esiste, cioè è già parlato*. Il singolo essere umano *apprende* questo linguaggio esattamente nel modo nel quale è già parlato. Soltanto in seguito può farne – di *questo linguaggio appreso* – un suo uso personale, dato che il parlare umano e ogni lingua mana è fondamentalmente, aperta e “elastica”» (Carlo Hurbo – *E questo*, p. 22).

¹²⁶ Minha Mãe – poema escrito em 1893: «[...] Já dos órfãos o manto o meu ser cobre / Meu peito o peso da saudade esmaga. / Morreste, mãe! meu pai também morreu / A morte a todos traga! / [...] Ensinaste-me a ser homem, / A ser cristão e ser crente, / E às vis paixões que consomem / Guerrear abertamente. / E pela primeira vez / Tu me revelaste a lei / Que jurava um português: / De Deus, da Pátria e do Rei. / [...]

universo e a respectiva projecção dele na realidade estabeleciam o imbricado processo da crença, como fidelidade e confiança no que sustentava uma determinada maneira de viver. No interior desse procedimento emergia e manifestava-se um duplo movimento de reconhecimento da *potestas* que Deus é e de obediência a ela, traduzida na fé como formulação interior de crença e de vivência.

Se o discurso produzido nem sempre resultava directamente da experiência de fé, esta exprimia-se utilizando categorias decorrentes do ambiente sócio-cultural. Assim, coloca-se o problema da auto-compreensão dessa linguagem, na medida em que o discurso sobre Deus se apresenta como um facto – um dado – sobrenatural porque se manifesta como intervenção específica de Deus, como «causa principal» do que se revelava na Sagrada Escritura e fornecia sentido à realidade. As palavras empregues denotam uma dimensão profana que, referenciadas a uma transcendência, ganham uma dimensão simbólica específica e que, relacionadas com Jesus – o Evangelho –, adquirem uma conotação cristã, uma especificidade. Nestes escritos de Abúndio da Silva manifesta-se, pois, uma dimensão mobilizadora da palavra poética, não só como evidência interior, mas formuladora do modo de agir no interior da realidade, estreitamente ligado à experiência humana, singular ou colectiva. A explicitação dessa experiência humana apela ao símbolo como receptividade e comunicabilidade inicial, com impacte comunitário, isto é, dirigida a outros, e apontando para a intersubjectividade, numa articulação com vários processos de socialização. Contudo, apesar de todos os discursos religiosos serem reivindicativos da verdade, a existência do discurso cristão não garante em si verdade da fé cristã e, talvez por isto mesmo, Abúndio da Silva tenha revestido sempre a sua poética de forte intencionalidade, simultaneamente apologética e contemplativa.

Na poesia de Abúndio da Silva, onde o símbolo, como criatividade e conceito, fornece força à expressão das suas convicções interiores, são sugeridos também, e de uma forma geral, aspectos do universo religioso e espiritual essencialmente tridentino que o catolicismo português apresentava nessa época de oitocentos. Esse mundo religioso assentava em práticas litúrgicas e devocionais banhadas, mais ou menos intensamente, por uma sensibilidade romântica. A piedade popular desenvolvia um quadro de manifestações que correspondiam também a experiências individuais como factor de mobilização e como pano de fundo de representação da realidade. Todavia, e de forma indiscutível, assistia-se também a uma maior individualização que, no caso de Abúndio da Silva, transparece numa lírica simultaneamente militante e numa exaltação descritiva quer dos ambientes e comportamentos, quer da evocação simbólica própria da hierar-

Morreste! Mas eu tenho ainda a esperança / Que me ampara, me anima e me sustem / D'ir abraçar-te
n'um abraço eterno / Na mansão do Senhor, oh minha mãe!» (*Alma pátria*, p. 10, 13 e 15).

quização do real: Deus, Pátria, Rei. Era esta apresentação a herança de uma mundividência legitimista, mas também católica, onde se expressava uma percepção hierarquizada da realidade, numa visão concreta da realidade modelada pela religião, traduzida numa sensibilidade que fornecia uma determinada mundividência religiosa, proporcionando concomitantemente um modo de entender e de lidar com a realidade política e social.

A complexidade deste universo religioso incorporava múltiplas manifestações que se centravam em torno de festividades como a missa dominical, as festas e procissões a Nossa Senhora ou aos santos, mesmo se não deixavam de proporcionar o sentimento de romaria que, dentro do enquadramento eclesiástico, elucidava sobre a envolvimento popular e evidenciava a ancestralidade de manifestações cuja sacralidade correspondia a níveis de reprodução de modos de convivência social ¹²⁷. Estas manifestações religiosas correspondiam também a instâncias onde se articulava a função e o desempenho do clero com as necessidades das populações. Se, nas últimas décadas do século XIX, havia níveis de dissenso religioso, em particular de carácter anti-cristão e laicizador ¹²⁸, a dimensão desses comportamentos era, apesar de tudo, restrita. Pode considerar-se que, de forma esmagadora, a população revia-se no catolicismo como a religião da tradição. Esta tradição, questionada desde a matriz romana através do binómio cismontanismo – ultramontanismo ¹²⁹, era retrabalhada a partir de um conjunto de tópicos em torno dos quais a religião era compreendida como factor de sustentação

¹²⁷ Cf. Rui Cascão – Vida quotidiana e sociabilidade: as formas de sociabilidade religiosa. In *História de Portugal*. Dir. José Mattoso, vol. 5, p. 517-524. Ou ainda, no que respeita a uma percepção antropológica e sociológica desta componente popular da vivência religiosa, cf. Pierre Sanches – *Arraial: festa de um povo, as romarias portuguesas*. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1983; Moisés Espírito Santo – *Religião popular portuguesa*. Lisboa: A Regra do Jogo, Edições, [s. d.]; José da Silva Lima – Religiosidade popular. In *DHRP*, p. 107-119.

¹²⁸ Como assinala o historiador Fernando Catroga, «a pressão da propaganda laica estava a acelerar a desagregação do edifício simbólico tradicional», pois «a questão religiosa foi condicionada por uma estratégia cultural totalizante, assente na convicção de que o homem só se realizaria como ser livre e feliz se conseguisse extinguir a influência, tida por anacrónica, do estado teológico na sua maneira de pensar e de se comportar perante os aspectos essenciais da vida individual e colectiva» (O laicismo e a questão religiosa em Portugal, p. 253-254). Esta observação sobre esse ambiente cultural e religioso encontra-se corroborada por um autor católico da época, Artur Gomes dos Santos (1881-1918), que escrevia em *O Catholicismo em Portugal*. Póvoa de Varzim: Livraia Povense Editora, 1906: «Embora a grande maioria dos católicos se julge vogando num ambiente pacífico, com a tranquilidade assegurada, disfrutando discretamente as garantias legais, o certo é que estamos num período de luta surda e que não podemos contar com o dia de amanhã. O espírito revolucionário invadiu, de cima para baixo, a sociedade portuguesa; [...] Os que hoje parecem inimigos e adversários irreconciliáveis, juntar-se-ão amanhã na mesma guerra contra nós, não só por uniformidade de pensamento sob esse ponto de vista, mas ainda por conveniências políticas às quais, entre nós, tudo é de uso sacrificar-se» (p. 81-82).

¹²⁹ Cf.: Vítor Neto – *O Estado, a Igreja e a sociedade em Portugal (1832-1911)*, p. 371-382; ou ainda António Matos Ferreira – Liberalismo. In *DHRP*, vol. 4, p. 432-433.

e de restauração – regeneração – da sociedade ¹³⁰. A maioria da população católica era enquadrada e influenciada através da prática religiosa local, sobretudo dominical e pelos sacramentos, nomeadamente a confissão, bem como pelas pregações nas diversas ocasiões dos actos e festas litúrgicas. E, se é certo que a paróquia constituía o enquadramento normal dos católicos nesta época, o movimento católico, através de diversas organizações, começava a introduzir muito lentamente uma outra articulação entre a prática religiosa e a prática sócio-política, enquanto neste período se manifestavam também outras vertentes de sensibilidade religiosa, mesmo se não são completamente destrincháveis. Reuniões, grupos e congressos contribuíram, apesar de tudo, para introduzir uma prática de reflexão e de intervenção públicas onde se afirmavam outros católicos que não só os clérigos. Foi a problemática social e política que deu à questão religiosa uma nova perspectiva ao próprio catolicismo, tendo repercussões, ainda que muito paulatinamente, no modo de dizer a experiência cristã. Na linguagem da experiência religiosa e espiritual transparecia, no entanto e em muitas circunstâncias, o peso da influência clerical que marcava e condicionava a experiência individual, centrada numa piedade sacrificial e num universo de devoções ¹³¹.

Nessas representações do religioso, lidas a partir dos desígnios da providência, introduzia-se e persistia um juízo sobre a realidade que se descrevia como moral. Mais do que mudanças na prática religiosa, havia um certo gosto e uma vontade em garantir aquilo que se considerava como autêntica tradição. Neste terreno do religioso configurava-se o tradicionalismo como potencialidade para o bem da sociedade, e que se traduzia também no surgimento de atitudes pessoais que pretendiam agir na sociedade patenteando, em diversas formas de vida religiosa organizada, essa finalidade da religião. Este carácter interveniente por parte dos católicos – homens e mulheres – não decorria, numa primeira instância, da função do clero. A este era reconhecida a sua função, mas havia noutros níveis uma exigência para tornar a sociedade cristã, ou melhor, para que esta não deixasse de sê-lo. E, por tudo isto, a dimensão da tradição implicou também o surgimento de novas formas e protagonismos no seio da Igreja Católica e da sociedade portuguesa ¹³².

¹³⁰ Os universos religiosos concitam sempre horizontes, mais ou menos intensos, referidos ao renascer, ao retorno a um tempo, passado ou futuro, com as características de devolver à sociedade humana uma harmonia algures perdida. No século XIX, em particular, entre os princípios revolucionários e a religião, estabeleceu-se uma emulação mútua sobre a eficácia e a determinação em conferir à sociedade essa dimensão regeneradora, como remédio para os males presentes e como utopia mobilizadora do querer social.

¹³¹ António Matos Ferreira – Espiritualidade: III. Época Contemporânea. In *DHRP*, vol. 4, p. 383.

¹³² Esta problemática foi estudada e esclarecida por Manuel Clemente, com particular destaque para o período que vai do final da guerra civil a meados do século XIX. Cf. *Igreja e sociedade portuguesa do liberalismo à República*.

A espiritualidade no âmbito desta intransigência¹³³ antiliberal e da reacção aos «inimigos da religião»¹³⁴, nas suas fórmulas revolucionárias maçónica ou socialista, gerou um campo devocional que introduziu, não só readaptações, mas também inovações que projectaram na compreensão do papel da religião – do catolicismo –, uma nova consciência católica assente no agir, e identificando este como cumprimento do dever do católico. Não prescindindo da tradição católica, esta espiritualidade apresentava outra dimensão – uma diferença –, pois assentava na valorização da iniciativa e da intervenção do católico que, cumprindo os preceitos e a doutrina da Igreja, se apresentava realizando a missão divina em relação ao todo social¹³⁵.

Pode considerar-se que a maturidade da fé aponta para um só horizonte ilimitado, mas este não é suficiente para explicitar destinos vários e conectados entre si. Esse amadurecimento remete para a centralidade num único Deus e numa relação onde se situa tudo: a vida, o futuro, a comunicação, a história, o mundo¹³⁶. Assim, a fé enquanto vivência relacional – indivíduo, transcendência, comunidade (grupo eclesial e social) – aponta para um processo de integração e de projecção da convicção que cada um transporta, formulada através de mundividências que integram e influem na realidade. Neste âmbito, se a abordagem

¹³³ A intransigência católica não se reduz à simples recusa da sociedade moderna e liberal, antes corresponde à elaboração de uma dinâmica global, que se pretende popular e que, no terreno social, procura construir uma alternativa de organização da própria sociedade. Nesta concepção prevalece a noção de democracia cristã sobre a concepção da política liberal e do individualismo, isto é, afirma-se uma sociedade orgânica onde a coerência é dispendida pela religião e Igreja católicas. Cf.: Émile Poulat – *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimodernité: La «Sapinière» (1909-1921)*. Tournai: Carterman, 1969; do mesmo autor, *Église contre bourgeoisie: introduction au devenir du catholicisme actuel*. Tournai: Carterman, 1977; Jean-Marie Mayeur – *Catholicisme intransigent, catholicisme social, démocratie chrétienne*. *Annales ESC*. 72: 2 (1972) 483-499; e, para uma panorâmica global da historiografia desta problemática, cf. Jean-Louis Jadoulle – *Intransigentisme, intégralisme et réformisme social. Structure et longue durée dans l'histoire du catholicisme contemporain (XIXe – XXe siècles): réflexions historiographiques et méthodologiques*. In *La Critique historique à l'épreuve: Liber Discipulorum Jacques Paquet*. Dir. Gaston Braive; Jean-Marie Cauchis. Bruxelas: Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1989, p. 205-215.

¹³⁴ Como que em contraponto, pode assinalar-se como exemplo da definição deste campo apologético os jornais católicos: *O Amigo da Religião: revista eclesiástica, religiosa, política e científica*, publicado em Lisboa em meados do século XIX (1858-1861), ou *O Amigo da Religião: semanário religioso, litterario e antigo jornal oficial da Arquidiocese de Braga*, surgido em finais do século (1888).

¹³⁵ Para uma visão mais ampla das correntes e da evolução da espiritualidade católica oitocentista, cf. Luigi Borriello; Giovanna della Croce; Bruno Secondin – *La spiritualità cristiana nell'età contemporanea*. Roma: Edizioni Borla, 1985, em particular no respeitante à segunda metade do século XIX, p. 79-172; ou ainda Tullo Goffi – *La spiritualità dell'ottocento*. Bolonha: Edizioni Dehoniane, 1989.

¹³⁶ Esta unidade de Deus, elemento fornecido pela revelação cristã, tende a projectar e sustentar mundividências com contornos políticos, no sentido em que os crentes identificam e legitimam as suas escolhas e recortam os seus modos de lidar com a realidade. Neste sentido, o terreno do legitimismo e do tradicionalismo, tanto quanto o do constitucionalismo, não deixou de evocar Deus, porque, para além da confessionalidade específica da prática religiosa, pretendia-se permanentemente fundamentar os acontecimentos, o que dava também origem a múltiplas imagens de Deus. Cf. Philippe Boutry – *Dieu. In Histoires des droites en France*. Dir. Jean-François Sirinelli. Paris: Gallimard, 1992, vol. 3, p. 209-249.

da poesia em Abúndio da Silva corresponde a uma expressão estética, do ponto de vista religioso, remete também para a interioridade como instância de contemplação e do dizer crente. Há, pois, níveis de linguagem de súplica e de reconhecimento, em certo sentido orante, que permitem perceber com acuidade a individualização e a consciência como horizontes de vivência, na época em que se estabeleciam parâmetros de vida marcados pelo liberalismo.

Em grande medida, foi esta problemática cultural e civilizacional, transportada pela espiritualidade, que conduziu à questão da identidade católica na sociedade moderna; questão essa que se reflecte significativamente na vida e obra de Abúndio da Silva, mesmo no seu período mais juvenil. Pode considerar-se, de certo modo, ter sido esta questão que intensificou determinadas formas da economia devocional no quadro do chamado catolicismo integral ¹³⁷, como ocorreu com o incremento do rosário associado à definição de um determinado modo de ser católico e que se mantinha predominante neste período do catolicismo.

Esse modo de ser católico caracterizava-se, antes de mais, pela centralidade do ultramontanismo enquanto expressão de uma organicidade específica da Igreja Católica, e desta na sua relação com a sociedade. O ultramontanismo revia-se através de três elementos, sendo o primeiro, e o mais comumente apontado, a afirmação da autoridade do papa como factor de identidade e mobilização católicas, assente numa legitimidade para além do Estado e sublinhada pela proclamação dogmática da infalibilidade pontifícia (1870). A segunda característica desta posição dizia respeito à valorização das congregações religiosas como expressão da liberdade e autonomia da Igreja no seio da sociedade liberal, destacando assim a organicidade própria do catolicismo. E ainda, um terceiro aspecto desta sensibilidade do catolicismo integral, em face da modernidade contemporânea, residia na conjugação, por um lado, da herança intransigente de condenação do mundo moderno ¹³⁸ e, por outro, do programa de «regeneração social» identificado como «restauração católica», expresso na doutrina e na actuação de Leão XIII.

Este catolicismo integral visava essencialmente alcançar uma base popular, disputando no terreno da sociedade civil a autonomia e a autoridade da Igreja Católica em relação ao Estado e às forças políticas consideradas anti-religiosas e laicizadoras. Tal ambiente católico não se confinava a posições ideológicas de natureza reactiva ou a determinadas formas organizativas e de acção, mas estava articulado com um programa devocional que alargava o envolvimento dos cató-

¹³⁷ Cf.: Émile Poulat – L'intégrisme: phénomène catholique ou catégorie universelle? *Études et Dialogues*. 176 (1986) 4-8; Roger Aubert – L'intégrisme du début du XXe siècle. *La foi et le temps*. 20: 1 (1990) 26-57; ou ainda, tomando o contexto específico português, António Matos Ferreira – A Igreja Católica em confronto com o liberalismo. In *As Igrejas e o Estado em Portugal*. Actas dos 9º Cursos Internacionais de Verão de Cascais. Cascais: Câmara Municipal de Cascais; Instituto de Cultura e Estudos Sociais, 2003, vol. 3, p. 17-27.

¹³⁸ Esta atitude de condenação encontra-se patente em proclamações como a encíclica *Quanta Cura* e o *Syllabus* de Pio IX e, mais tarde, a condenação do modernismo por Pio XI.

licos para além das elites eclesiásticas e laicais, procurando um maior enraizamento popular, gerando um determinado universo religioso e espiritual, referido e potenciado pela piedade no sentido individual, mas também social; isto é, um programa que religiosamente se entendia como popular. Este programa devocional, factor de mobilização católica centrada na devoção popular mas simultaneamente alargada aos vários estratos sociais, era composto por três núcleos fundamentais: a devoção ao papa, o culto mariano e o culto eucarístico, que ficaram conhecidos como a «devoção das três rosas brancas»¹³⁹. Tal dinâmica devocional era envolvida por uma espiritualidade de reparação, onde o sofrimento deveria conduzir a uma identificação com Cristo. Formulava-se uma identidade construída a partir de uma «consciência de perseguição» (martírio – militância) à religião e à Igreja; e, também, por uma eclesiologia que reforçava a perspectiva de «auto-suficiência» da Igreja Católica, como *societas perfecta*, tal como fora formulada desde o Concílio de Trento e sublinhada no contexto do I Concílio do Vaticano. Nesta perspectiva integrava-se o dogma sobre a infalibilidade papal¹⁴⁰, em contraposição à sociedade dominada pelas forças anti-religiosas, mimetizando assim como que um «jacobinismo» eclesiástico de funcionamento e conferindo uma dimensão holista às dinâmicas mobilizadoras que emergiam, como seja um apostolado que visava o todo social¹⁴¹.

Associada a esta compreensão e a esta representação da realidade, surgia a centralidade conferida à Eucaristia, própria da sociabilidade católica, donde se destacava a representação da sociedade como um todo orgânico – como corpo. A devoção eucarística constituía também uma forma de mobilização nacional e internacional, nomeadamente através da realização dos Congressos Eucarísticos¹⁴², e conduzia à valorização da prática religiosa, em particular do preceito dominical. O culto eucarístico funcionava simultaneamente como forma de identidade, em contraponto ao culto protestante centrado na Bíblia e de enquadramento sócio-reli-

¹³⁹ Esta designação, retirada de um opúsculo de Mons. Ségur (1820-1881) – *As três rosas dos escolhidos*. Tradução da 2ª edição francesa por Francisco de Azevedo Teixeira de Aguiar. 2ª ed. Porto: José Frutuoso da Fonseca, 1880, recomendado por Leão XIII em 1879, decorria da referência aos «maiores motivos devocionais da época: o Papa, a Virgem Maria e a Eucaristia», como aponta Manuel Clemente – A vitalidade religiosa do catolicismo português. In *HRP*, vol. 3, p. 115. Pode citar-se como esclarecedor do significado identitário de tal programa devocional o prefácio do Conde de Samodães, tradutor em português desta obra apologetica francesa: «Estão aí os caracteres distintivos e essenciais, e por todos eles ou por qualquer se pode aferir se alguém é ou deixa de ser católico [...] E hoje que tanto se debate a questão entre o que é ser católico ou deixar de o ser, escusamos de ir procurar outros sinais: aqui os temos definidos, característicos, indisputáveis, por onde se pode aferir, sem receio de errar, o ouro do fingindo» (Prefácio. In Mons. Ségur – *As três rosas*, p. 7).

¹⁴⁰ Sobre o impacto desta dimensão do catolicismo oitocentista cf. Manuel da Rocha Felício – *Portugal e a definição dogmática da infalibilidade pontificia: teologia, magistério, debate público*.

¹⁴¹ O programa e os editoriais de *A União* são expressivos deste universo.

¹⁴² O primeiro Congresso Eucarístico Internacional realizou-se em 1881, na cidade francesa de Lille, dando origem a uma regular mobilização dos católicos em torno de múltiplas formas devocionais e de adoração, bem como a várias organizações de carácter espiritual.

gioso, pois a comunhão pressupunha a confissão, bem como a ritualização social em relação às crianças e jovens através do incremento da primeira comunhão e da comunhão solene¹⁴³, disputando assim novas sociabilidades em relação à escolaridade, ao trabalho ou ao serviço militar. Neste contexto, importa sublinhar também o entendimento da oração que conduzia à intervenção organizada, uma intervenção restauradora de uma ordem social, de que era exemplo o Apostolado da Oração¹⁴⁴.

O culto mariano, intimamente associado a todos estes aspectos devocionais, surgia como espaço de confluência de formas diversas de piedade em torno das aparições oitocentistas, de modelos de oração como o rosário, de um universo imagético depositário de tradições e elementos doutrinários vários¹⁴⁵. E, de forma não menos relevante, permitia também uma significativa diferenciação do catolicismo em relação ao mundo protestante¹⁴⁶. O conjunto destes elementos,

¹⁴³ Esta particular atenção para com a comunhão das crianças teve no pontificado de Pio X forte incremento. Sobre esta problemática, cf. *La première communion: quatre siècles d'histoire*. Dir. de Jean Delumeau. Paris: Desclée de Brouwer, 1987.

¹⁴⁴ A relevância desta organização – o Apostolado da Oração – como experiência de piedade com significativa ascendência social é assinalada por autores católicos e não católicos. Foi fundada, em França (no Vals, perto de Puy-en-Velay), em 1844, pelo jesuíta Gautrelet. A partir de 1860, é o padre Henri Ramière que toma a direcção geral desta organização católica de espiritualidade que, ganhando uma forte expansão, lhe traça as suas grandes coordenadas no livro *L'Apostolat de la prière* e com o apoio da revista *Messenger du Coeur de Jésus*. A importância desta organização situa-se na valorização que deu ao sentido do apostolado, como dever constante para leigos e clérigos, isto é, como responsabilidade através da oração e do testemunho pessoal cada um, quotidianamente, contribuir para a divulgação da mensagem cristã e da doutrina da Igreja Católica Romana. Cf. C. Parra – *Apostolat de la prière*. In *Catholicisme: hier, aujourd'hui, demain*. Dir. G. Jacquemet. Paris: Letouzey et Ané, 1948, vol. 1, p. 726-727. Animada pelos padres da Companhia de Jesus, esta organização cruzava-se com as muitas iniciativas religiosas e sociais do catolicismo, como as missões populares ou o movimento católico, exercendo alargada influência. Para um historial desta experiência católica em Portugal cf. J. Barbosa Pinto – *Apostolado da Oração: Carta Pastoral Colectiva do Episcopado. Comentário histórico-doutrinal*. Braga: Secretariado Nacional do Apostolado da Oração, 1964.

¹⁴⁵ Neste contexto, interessa referir ainda o facto de Leão XIII, em continuidade com o pontificado de Pio IX, ter encorajado a devoção ao Sagrado Coração pela consagração da humanidade, no ano jubilar de 1900, bem como as nove encíclicas dedicadas à Virgem Maria, das quais se destaca a que se refere ao rosário, onde se evidenciava uma sensibilidade de reacção ao racionalismo moderno, não só pela crítica a este, mas como proposição de uma vivência religiosa e espiritual, procurando assim sublinhar o primado da religião na sociedade. Partindo deste último núcleo devocional, o rosário constituiu, no final do século XIX e ao longo do século XX, a constante referência mobilizadora da atitude orante dos fiéis católicos, pela sua natureza acessível a todos. Expressou-se, antes de mais, como a vivência da fé associada a uma prática religiosa «doméstica», como é o rezar do terço em família. Cf. António Matos Ferreira – A oração como experiência individual e social: o rosário na dinâmica espiritual e social do catolicismo. *Novellae Olivarum*. 26 (2003) 63-75.

¹⁴⁶ Durante a década de 70 desenvolveram-se, particularmente em Lisboa e no Porto, alguns núcleos de Protestantismo, o que despertou uma forte reacção nos meios católicos. Manuel Pedro Cardoso – *História do Protestantismo em Portugal*. Figueira da Foz: Centro Ecuménico reconciliação, 1985. Estas reacções têm duas vertentes: por um lado, pelo que significam de disputa no terreno religioso e pelo que implicam de ruptura da unidade de crença e, por outro, pela compreensão católica que vê no Cristianismo da Reforma a raiz da mentalidade moderna e do espírito revolucionário. V.g. *Instrução Pastoral sobre o Protestantismo* do Cardeal D. Américo Ferreira dos Santos Silva, bispo do Porto, de 30 de Setembro de 1878. Sobre esta problemática, cf. João Francisco Marques – A controvérsia doutrinária entre o catolicismo e o protestantismo em Portugal no último quartel do século XIX. *Lusotopie*. (1998) 283-298.

interagindo, constituiu a base ideológica e a prática em trono da qual se definiu efectivamente o campo católico ¹⁴⁷.

Muitos destes elementos compuseram o mundo devocional e espiritual de Abúndio da Silva onde, a par da sua fortíssima predilecção mariana, o universo seráfico modelava, desde tenra idade, o enraizamento da sua vivência de fé, como ele próprio testemunhava por escrito em 1910:

«Se alguma cousa tenho feito em serviço de Deus e da sua santa Igreja, se a causa católica tem sido o meu maior amor e o pensamento constante da minha vida, é porque essa educação, dada por pais terciários ao filhinho quase infante, logrou ser o escudo do pobre órfão que passou pelos cursos secundários e pelas escolas superiores, sem jamais deixar murchar a flor viçosa da sua fé, e atravessou o período perigoso da adolescência com a coragem suficiente para proclamar a sua qualidade de católico em toda a parte onde lhe foi dado entrar» ¹⁴⁸.

O franciscanismo ¹⁴⁹ foi, sem dúvida, uma referência espiritual primordial para Manuel Abúndio da Silva ¹⁵⁰, como ele próprio o afirmou em várias ocasiões. Nesta espiritualidade tem grande destaque o culto mariano e, no militante católico vianense, este aparece intimamente ligado à tradição bracarense ¹⁵¹. O referencial franciscano, na sua própria expressão, evidenciava uma representação da relação transcendental em conformidade com os tópicos centrais do catolicismo, onde a evocação divina era modelada e representada valorando as mediações de Nossa Senhora e dos santos, bem característica quer do tridentismo, quer

¹⁴⁷ Este culto mariano estruturou-se mais profundamente na contemporaneidade e teve como etapas significativas a proclamação dos dogmas da Imaculada Conceição (1854), com Pio IX, e o da Assunção (1950), com Pio XII.

¹⁴⁸ Manuel I. Abúndio da Silva – *Questões actuaes*. Porto: Magalhães & Moniz Limitada Editores, 1910, p. 2.

¹⁴⁹ Este filão espiritual, assente numa tradição específica, constituía também uma inspiração penetrante no universo cultural, como que «o lado bom» da religião. Associada à humildade e à gratuidade, ao desinteresse material da posse, representava como que a encarnação justiceira da redenção dos pobres. Assim, com uma dimensão espiritual associada a uma outra de natureza social, esta dimensão do cristianismo, parcialmente em contraponto ao institucional, surgia como inspiradora de uma espiritualidade que teve acolhimento em certos intelectuais e homens de acção, perto de um humanismo espiritual, cívico e laico. Diversas figuras intelectuais, mesmo distantes da Igreja Católica ou de formas práticas de religião, acarinham esta religiosidade.

¹⁵⁰ Cf. António Matos Ferreira – Portugal. C. In *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique: doctrine et histoire*. Dir. De M. Viller; F. Cavallera; J. De Guibert; A. Ravez; A. Derville, P. Lamarche; A. Solignac. Paris: Beauchesne, 1937-1995, vol. 12, col. 1980 e 1981.

¹⁵¹ Para Manuel Abúndio da Silva a originalidade do rito bracarense encontrava no lugar que era dado à Virgem Maria na liturgia. Característico de uma forte tradição popular que se aproximava bastante de certos aspectos do catolicismo dominante do final do século XIX depois do I Concílio Vaticano, foi reconhecido por D. Manuel Vieira de Matos (1861-1832), pretendendo articular, entre si, catolicismo, nacionalismo e dimensão popular.

do ultramontanismo, próprios do catolicismo português da época, de que o seu testamento nos dá indicação, nomeadamente quando invoca:

«Em nome da Santíssima e Indivídua Trindade, com o auxílio da Virgem Maria, minha Mãe e minha madrinha sob a invocação da Sua Imaculada Conceição, das suas Dores e da Sua Gloriosa Assunção, e sob o patrocínio do meu anjo da Guarda e dos Santos e Santas da minha devoção, especialmente S. Francisco de Assis, S. António de Lisboa e S. Ivo [...]»¹⁵²

Trata-se ainda de uma religiosidade assente na prática sacramental e no exercício da caridade como exercício da «virtude cristã», tal como exorta a sua esposa aquando da expressão das suas últimas vontades¹⁵³. Por outro lado, revela um modo de expressar e viver a sua crença próprio do catolicismo devoto, associando e valorizando determinados objectos, através dos quais demonstrava um universo afectivo e familiar, como quando se refere ao símbolo da cruz herdado de seu pais¹⁵⁴.

Manuel Isaías Abúndio da Silva exprimia, assim, um modo de compreender a fé cristã e o seu empenhamento como católico e, decorrente destes, também a caridade – como virtude teológica –, no interior do movimento social católico¹⁵⁵ que surgia como motivação da acção. Por comparação e associação, pode compreender-se melhor algumas das motivações que enformaram a actuação dos católicos desta época na sociedade portuguesa. O conjunto destes traços de vida espiritual e religiosa marcantes do período oitocentista, em particular na sua variante de restauração católica, como dinamismo de reacção às transformações sociais e culturais, corresponde em larga medida à matriz em que mergulhava a mundividência de Abúndio da Silva como jovem adulto. Neste campo mental e vivencial estabelecia-se uma correlação estreita entre esses tópicos espirituais¹⁵⁶ e a insistência ou

¹⁵² Testamento. Neste trecho Abúndio da Silva afirma, de forma concomitante, a sua ortodoxia católica e trinitária, a sua devoção mariana no gosto tradicional e ultramontano, bem como o seu arreigado franciscanismo, a par da evocação de S. Ivo (1253-1303), santo popular de origem bretã, padroeiro dos advogados.

¹⁵³ «[...] Encarecidamente peço a minha mulher que não se esqueça da minha pobre alma e por ela aplique as suas orações e boas-obras, e muito lhe recomendo que viva na prática da nossa santa e consoladora religião, que pratique frequentemente os sacramentos, que seja enfim uma viúva cristã, porque a Igreja Católica é a única escola da verdadeira resignação e da verdadeira virtude» (Testamento).

¹⁵⁴ «O crucifixo de marfim que herdei de meus pais, minha mulher possuirá enquanto viva; mas por sua morte, peço-lhe que o deixe a algum dos meus parentes da linha materna, que seja de provados e conhecidos sentimentos religiosos: se infelizmente não encontrar algum nestas condições, disponha livremente dele em favor de quem quiser» (Testamento).

¹⁵⁵ Sobre esta dimensão central da dinâmica de acção do movimento católico, cf. *La charité en pratique: chrétiens français et allemands sur le terrain social (XIXe – XXe siècles)*. Dir. Isabelle von Bueltzingsloewen; Denis Pelletier. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 1999.

¹⁵⁶ Uma espiritualidade de reparação, ou reparadora, não só teve grande fortuna nesta época, como correspondia também ao empenhamento caracterizador do movimento social católico. Sem dúvida que devoções

preocupação em situar a religião – e especificamente a religião católica – no cerne da problemática social. Tal desiderato apontava para a valorização da religião como facto social. Apesar da religião não se apresentar reduzida ao social, pois remetia para a transcendência – o divino –, nesse modo de entendimento da relação entre religião e sociedade estavam presentes diferentes níveis de comportamentos e práticas que correspondiam a formas distintas de sociabilidade.

5. O AMBIENTE DE COIMBRA E A REELABORAÇÃO DO CATOLICISMO OITOCENTISTA

Coimbra, a cidade da Universidade, apesar do seu bucolismo e da sua pequena dimensão, apresentava-se, em finais do século XIX, num processo de transformação, onde essa mutação era acompanhada por múltiplas formas de sociabilidade¹⁵⁷. O ambiente académico era marcante, com gente – estudantes e professores – proveniente de diversos pontos do país¹⁵⁸, apresentando variadas sensibilidades, entrosadas no fervilhar das ideias culturais e das disputas políticas, fazendo-se sentir o confronto entre monarquismo legitimista ou constitucional e o republicanismo emergente. Desde a Geração de 70 que a penetração de novos ideais dera corpo a múltiplas iniciativas com impacte cívico, como as comemorações do centenário de Camões (1880), o 7º centenário de D. Afonso Henriques (1885), a manifestação popular em honra de Joaquim António de Aguiar (1890), ou mais tarde, as comemorações em torno do 1º de Maio (nomeadamente a partir de 1898), e atingira com a greve académica de 1907 – a «greve dos intransigentes» – um ponto alto de agitação e confronto sociais, entre um tradicionalismo ideológico e social e reivindicações sobre a natureza do próprio funcionamento da Universidade¹⁵⁹.

Esse fervilhar universitário não deixou de se repercutir nas questões religiosas, constituindo inspiração para o debate e a propaganda católicas¹⁶⁰, suscitados

tais como a da Sagrada Eucaristia ou a do Sagrado Coração de Jesus, potenciadas pela espiritualidade do Apostolado da Oração, contribuíram para desenvolver, como atitude interior, as motivações conducentes ao agir – um paradigma que se instala como fundamento da própria apologética católica oitocentista.

¹⁵⁷ Cf. João Lourenço Roque – Coimbra de meados do séc. XIX a inícios do séc. XX: imagens de sociabilidade. *Revista de História das Ideias*, 12 (1990) 301-337.

¹⁵⁸ Sobre a proveniência social e geográfica dos estudantes cf. Rui Cascão; Maria Manuel Almeida – Origens sociais dos alunos matriculados na Universidade de Coimbra nos finais do século XIX. In *Universidade(s): história, memória, perspectivas*. Actas do Congresso «História da Universidade» no 7º centenário da sua fundação, 5 a 9 de Março de 1990. Coimbra: Comissão Organizadora do Congresso «História da Universidade», 1991, vol. 3, p. 181-193.

¹⁵⁹ Cf.: Alberto Xavier – *História da greve académica de 1907*. Coimbra: Coimbra Editora Lda, 1962; ou ainda Alberto Sousa Lamy – *A Academia de Coimbra (1537-1990): história, praxe, boémia e estudo, partidas e piadas, organismos académicos*. Lisboa: Rei dos Livros, 1990, p. 171-175.

¹⁶⁰ Tal é evidenciado pelo tipo de publicações católicas da época, como indica o estudo de Carlos A. Moreira Azevedo – *História da teologia em Portugal no século XIX: as revistas da apologética católica. Humanística e Teologia*, 23 (2002) 247-286.

pelas manifestações de crítica à religião e à Igreja Católica Romana que as novas gerações protagonizavam, imbuídas pelos ideários do positivismo, do socialismo e do republicanismo, e com incidência no próprio desenvolvimento doutrinal no catolicismo da época. Foi nesse âmbito académico que se estabeleceu, em meio português, a primeira formulação, enquanto tal, da compreensão do catolicismo integral, espelhando o que seriam as grandes linhas de força do catolicismo leonino. Expressivo desta compreensão encontra-se o estudo de Augusto Eduardo Nunes ¹⁶¹, professor de Teologia em Coimbra. O conteúdo, nos seus traços dominantes, deste pensamento convergiu progressivamente com a organização do movimento católico que surgia marcado por dois objectivos: sustentar a influência e a propaganda irreligiosa na sociedade, e combater a sua expressão – o socialismo – no campo social. Tratava-se de uma apologética católica que permitia combater «essa grande heterodoxia dos tempos modernos», como era considerado o socialismo, entendido também como sinónimo de revolução, ao mesmo tempo que se afirmava a «solução católica» como a «única solução adequada da questão social» ¹⁶². E que «para conjurar este perigo, para salvar a sociedade ameaçada de uma catástrofe tremenda, pouco valem os esforços da imprensa e da eloquência, da ciência e da tribuna; pouco aproveitam as providências dos legisladores; pouco alcança a repressão pela força armada. Há só um remédio radical, há só um antídoto soberano contra o Socialismo e seus perigos, – é o Cristianismo integral, o Catolicismo» ¹⁶³. Mas esta abordagem sobre a função social do catolicismo espelhava-se também noutros ambientes, através de diversas publicações periódicas, como a *Revista Católica* ou o jornal *A Palavra* ¹⁶⁴, publicado no Porto, que, apesar de serem sobretudo de natureza eclesiástica, tiveram importância pela influência mental e pela atitude ideológica do clero em diversas regiões do país, nomeadamente na zona centro, como Viseu ou Guarda.

De entre os lentes da Faculdade de Teologia da Universidade, Augusto Eduardo Nunes foi nomeado, por esses anos, arcebispo de Évora ¹⁶⁵. Mas desse ambiente

¹⁶¹ Augusto Eduardo Nunes – *Socialismo e catholicismo: ensaio crítico sobre as soluções da questão social*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1881. Este trabalho corresponde à versão em português da sua dissertação académica de concurso a lente da Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra em 1881, *Ecclesiae Catholicae Munus Sociale*. Coimbra: Typ. Academica, 1880. Trata-se de um estudo no seguimento da doutrina desenvolvida por Leão XIII na encíclica *Quod Apostolici muneris* (1878), onde se enunciava já a compreensão da «questão social» como sendo a «questão católica». Cf. Paulo Abreu – O «Socialismo e o Catholicismo» de D. Augusto Eduardo Nunes. *Theologica*. 27:1 (1992) 63-76.

¹⁶² Estas expressões são utilizadas pelo Dr. Augusto Eduardo Nunes no seu ensaio *Socialismo e catholicismo*.

¹⁶³ Augusto Eduardo Nunes – *Socialismo e catholicismo*, p. 21.

¹⁶⁴ Sobre a importância deste jornal cf. João Francisco de Almeida Policarpo – *O Pensamento Social do grupo católico “A Palavra” (1872-1913)*. 2 vols. Coimbra; Lisboa: Universidade de Coimbra; Universidade Nova de Lisboa, 1977 e 1992.

¹⁶⁵ Augusto Eduardo Nunes (1849-1920). Padre natural de Portalegre, foi docente da Faculdade de Teologia em Coimbra. Em 1884, foi nomeado para Évora como bispo coadjutor com direito a sucessão. A sua sagração episcopal ocorreu a 4 de janeiro de 1885, vindo a ser arcebispo de Évora entre 1890 e 1920.

coimbrão outras figuras episcopais se destacaram também, como foi o caso do antigo professor de Direito Canónico do seminário, António Xavier de Sousa Monteiro, feito bispo de Beja ¹⁶⁶. Foi, também, um padre com licenciatura em Direito – Manuel Correia de Bastos Pina ¹⁶⁷ – que, como bispo, se tornou a figura tutelar da diocese de Coimbra, desenvolvendo significativo trabalho de organização eclesial e doutrinal. Os prelados referidos de Évora e Coimbra permaneceram à frente das suas dioceses até depois da implantação da República, exercendo esse múnus praticamente no período coevo ao do percurso de Abúndio da Silva.

Esta perspectiva de catolicismo integral, de levar a sociedade a reconhecer na religião, e especificamente na religião católica, o verdadeiro amparo contra o «ódio à sociedade presente» e contra a «lei do gozo» ¹⁶⁸, encontrou nesse prelado de Coimbra, D. Manuel Correia de Bastos Pina, um entusiasta impulsionador. Inspirado pela encíclica *Aeterni Patris* (1879), estabeleceu nesse mesmo ano, no seminário da diocese, uma cadeira de Filosofia Tomista, e a exemplo do cardeal espanhol Gonzáles, criou a Academia de S. Tomás de Aquino (1880), que terá na publicação *Instituições Christãs* (1883) o seu órgão divulgador, cujo objectivo era o de uma restauração filosófica ¹⁶⁹. Sobre ele escreveria, mais tarde, Abúndio da Silva: «O sr. Bispo-Conde, com o seu profundo conhecimento dos homens, das coisas e da época, com o seu admirável tacto administrativo, compreendeu muito depressa que não era de jesuítas e de frades que precisava na sua diocese, mas de uma grande instrução do clero secular» ¹⁷⁰. Apesar das tensões havidas entre o bispo e os professores Faculdade de Teologia ¹⁷¹, e para além destas, a sua actua-

Foi um prelado escutado e granjeou reconhecimento pelo seu pensamento religioso, nomeadamente em torno da questão social e política, pela actividade implementada no Seminário Maior e pelo seu contributo para as posições do episcopado, já no período da República. Cf.: Paulo Abreu – A doutrina social da Igreja em D. Augusto Eduardo Nunes. *Lusitania Sacra*. 3 (1991) 265-290; e, do mesmo autor, D. Augusto Eduardo Nunes e a questão social. *Eborensia*. 31 (2003) 77-96; Francisco J. Senra Coelho – D. Augusto Eduardo Nunes e os documentos do episcopado portugueses. *Eborensia*. 31 (2003) 97-119.

¹⁶⁶ António Xavier de Sousa Monteiro (1829-1906). Nascido em Lisboa, licenciou-se em Direito e foi professor no seminário de Coimbra, tendo colaborado na revista *Instituições Christãs*, destacando-se na renovação da diocese de Beja. Cf. Jacinto Salvador Guerreiro – A diocese de Beja no final do século XIX: a intervenção de D. António Xavier de Sousa Monteiro. *Lusitania Sacra*. 8-9 (1996-1997) 35-169.

¹⁶⁷ D. Manuel Correia de Bastos Pina (1830-1913), considerado «uma das figuras eclesiásticas mais marcantes do último período do regime monárquico-constitucional», governou a diocese de Coimbra entre 1871 e 1913. Cf. António de Jesus Ramos – *O bispo de Coimbra D. Manuel Correia de Bastos Pina*.

¹⁶⁸ Augusto Eduardo Nunes – *Socialismo e catholicismo*, p. 21.

¹⁶⁹ «[...] a par da restauração filosófica que daria um novo movimento católico, o indispensável *substratum* intelectual, o sr. D. Manuel de Bastos Pina delinear a criteriosa e prudente acção pública que fizesse sentir a influência da ideia cristã na nossa vida política, no sentido mais elevado desta palavra *política*; e uma acção popular ou social que indicaria a todos a verdadeira solução do problema moral e económico das classes laboriosas» (*Cartas a um Abade*, p. 83).

¹⁷⁰ *Cartas a um abade*, p. 79-80. Neste comentário Abúndio da Silva expressava uma determinada perspectiva eclesiológica.

¹⁷¹ Pinharanda Gomes considera que estas dificuldades entre a Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra e o bispo da diocese se deveram à «disputa dos teólogos episcopalistas e dos teólogos secularis-

ção destacou-se pela importância acordada ao Seminário Maior de Coimbra, através do qual pretendeu empreender uma reforma eclesial antes de mais assente numa melhor formação dos seus pastores. Impulsionador do pensamento neo-tomista¹⁷², promoveu os estudos filosóficos e teológicos, através da Academia de São Tomás de Aquino¹⁷³ desse mesmo seminário, onde se evidenciou, entre outros, o padre de origem italiana Tiago Sinibaldi¹⁷⁴.

Através do testemunho de Abúndio da Silva, publicado já no final da sua vida, apreciava-se a iniciativa deste prelado no campo da renovação tomista¹⁷⁵ e

tas», com perda de subordinação do ensino e docentes à autoridade eclesiástica (J. Pinharanda Gomes – O pensamento teológico contemporâneo. In *Um Século de cultura católica em Portugal*. Lisboa: Edições Laikos, 1984, p. 155). No mesmo sentido, escreve Vítor Neto: «Em meados da década de 80, os professores da Faculdade de Teologia entraram em polémica com o bispo de Coimbra [...] A controvérsia só viria a terminar em Outubro de 1910, ano em que a instituição de ensino superior foi extinta. [...] A questão central da polémica, levantada em 1886, radicava na oposição entre a visão estatizante do ensino eclesiástico superior assumida pelos teólogos e os poderes episcopais na Faculdade sustentados pelo prelado de Coimbra. [...] o bispo acusava os teólogos de emitirem doutrina errónea e ofensiva do poder episcopal. Em nome da autonomia da instituição eclesiástica, rejeitava o alargamento da amplitude do direito de inspecção do poder civil sobre a esfera do espiritual. [...] No decurso da década de 90 e nos inícios do século XX, a Cúria romana manteve a sua suspeição sobre a doutrina divulgada pela Faculdade e procurou obter a submissão incondicional dos catedráticos ao papa, às congregações romanas e ao prelado diocesano» (*O Estado, a Igreja e a sociedade em Portugal (1832-1911)*, p. 203-218).

¹⁷² Sobre a renovação tomista oitocentista em Portugal e no contexto geral do catolicismo, cf.: José Maria da Cruz Pontes – *Tomismo*. In *DHRP*, vol. 4, p. 296; e Pierre Thibault – *Savoir et pouvoir: philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1972. Este impulso intelectual e teológico ocorreu simultaneamente noutros locais, em particular no seminário de Braga pela iniciativa do padre Martins Capela, cf. ASV, SS-NL, 1892, rub. 251, fasc. 1, fl. 31-33.

¹⁷³ No seguimento da doutrina da encíclica leonina *Aeterni Patris* (1879), foi criada no mesmo ano, no Seminário da diocese, a cadeira de Filosofia Tomista, acompanhada pela formação da Academia Conimbricense de São Thomaz d'Aquino, surgindo posteriormente a revista quinzenal *Instituições Christãs* como órgão desta academia. O professor de teologia da Universidade, Luís Maria da Silva Ramos, esteve ligado a esta primeira etapa do incremento tomista, mas os conflitos entre o bispo e a Faculdade de Teologia levaram ao seu afastamento. A partir de 1886 esse desempenho da leccionação tomista no seminário da diocese foi assegurado padre italiano Tiago Sinibaldi. A documentação do ASV atesta este processo de implementação e desenvolvimento desta Academia de São Tomás de Aquino, como por exemplo a nota diplomática n.º 85, de 14 de Junho de 1892 (SS-NL, 1892, rub. 250, fasc. 1, fls. 3-5 v.).

¹⁷⁴ Tiago Sinibaldi (1856-1928). Padre desde 1879, pela sua formação filosófica e teológica, interessou-se pelo pensamento tomista, estimulado pelo impulso desses estudos desencadeado por Leão XIII. Este padre italiano veio para Portugal, a convite do bispo de Coimbra, em 1885, para ensinar no seminário diocesano. Em 1894 publicou, em Coimbra, *Elementos de Filosofia*, com dois volumes na primeira edição, que, durante muito tempo, foram os compêndios de filosofia adoptados em muitos seminários de Portugal e do Brasil. Regressou a Roma em 1900 para dirigir a fundação do Colégio Português, instituído por decisão dos bispos portugueses desde 1898 e erecto canonicamente dois anos depois, instituição criada para a formação de eclesiásticos portugueses com o apoio, entre outros, do Visconde de S. João da Pesqueira. Sobre o processo que gerou esta instituição e o contributo do padre Sinibaldi, cf. Arnaldo Pinto Cardoso – A fundação do Colégio Português em Roma e a formação do clero em Portugal no final do século XIX. *Lusitania Sacra*. 3 (1991) 291-348.

¹⁷⁵ «Então Mgr. Bastos Pina toma uma iniciativa semelhante à do Cardeal González em Espanha e desenvolve um vigoroso esforço de restauração tomista, criando no seu seminário uma admirável *Academia de S. Tomás de Aquino*. Era eu estudante da Universidade quando me foi dado assistir a algumas sessões dessa Academia, e dispunha ainda de muito pequena bagagem científica para poder medir o alcance e o valor

reconhecia-se também o desenvolvimento de uma acção mais vasta de carácter educativo e social: «sabia o venerando e já glorioso antístite que, assim como é preciso preparar certos apóstolos para o povo em cujo seio têm de exercer o seu múnus, casos há em que não menos é preciso preparar esse povo para recebê-los»¹⁷⁶. Arreigado neste modo pastoral de exercer as suas funções, acrescenta, ainda sobre o significado da actuação deste bispo de Coimbra, que era também um modo de formular uma certa eclesiologia:

«A obra mais necessária era cimentar o poder e aumentar a influência do Bispo e do pároco e não miná-los; instruir o clero e por meio deste difundir no povo e avigorar nos espíritos os princípios de uma sã filosofia que seria o alicerce de toda a acção religiosa, e mormente da acção social, na qual o talentoso Prelado via o mais belo campo para as boas obras e grandes acções dos fiéis»¹⁷⁷.

A percepção do valor e alcance das qualidades deste prelado levou Abúndio da Silva a considerar o seu desempenho de forma mais abrangente, expressando bem o carácter tipicamente leonino do exercício das suas funções episcopais: «a par da restauração filosófica que daria a um novo movimento católico o indispensável *substratum* intelectual, o Sr. D. Manuel de Bastos Pina delineara uma criteriosa e prudente acção pública que fizesse sentir a influência da ideia cristã

real desta instituição; mas recordando hoje o que então vi e ouvi e completando as minhas reminiscência com o que depois aprendi da própria boca do instituidor, rendo-me de admiração por essa abençoada empresa na qual o nobre Bispo não soube apenas secundar os desejos do Supremo Chefe da Cristandade, mas também, e sobretudo, compreender o verdadeiro significado e alcance dessa restauração filosófica, sem levar a exageros e a exclusivismos que não podiam estar na mente do Pontifício romano.» (*Cartas a um abade*, p. 80-81).

¹⁷⁶ *Cartas a um abade*, p. 80.

¹⁷⁷ *Cartas a um abade*, p. 80. Quando Abúndio da Silva escreveu estas palavras o referido prelado – D. Manuel Correia de Bastos Pina – ainda era vivo. E, nessa mesma obra, no respeitante à personalidade e actividade deste bispo, em torno da implantação da República, acrescentava também: «Nós vemos Mgr. Bastos Pina multiplicar-se em obras e iniciativas que tornam imorredouro o nome dum Bispo: ele recolhe piedosamente as preciosidades artísticas da sua diocese e funda esse museu de arte sacra que logra impor-se à consideração dos actuais profanadores; ele restaura essa maravilha da Sé Velha afrontando todas as despesas e dificuldades; ele dá-se, com um santo entusiasmo, à restauração dos estudos filosóficos segundo S. Tomás, secundando assim a iniciativa assim a iniciativa de Leão XIII; ele vela dedicadamente pela boa instrução do seu clero fazendo no seu seminário todas as reformas compatíveis com os seus recursos; ele entra decididamente nesse grande empreendimento de restituir à religião a sua influência na vida pública pondo a sua poderosa actividade ao serviço desse *Centro Nacional*, cuja apresentação fez na Câmara dos Pares em uma sessão memorável; ele inicia a acção popular católica, construindo, à custa do seu bolsinho, o bairro operário de Coimbra; devoto e piedoso ergue, também a expensas suas, o mais belo santuário que entre nós há consagrado à Virgem de Lurdes; faz tudo isto, e muito mais que enche a sua biografia, e os católicos militantes acusam-no de maçónico e combatem-no acintosamente nos seus jornais! Como o ilustre Bispo nunca receou ser franco na reprovação do jacobinismo branco, certos católicos que se julgam os esteios da nossa vida religiosa pagavam-lhe com esta campanha de difamação» (*Cartas a um abade*, p. 236-237).

na nossa vida política, no sentido mais elevado desta palavra *política*; e uma acção popular ou social que, iniciada com o seu lindo bairro operário, indicaria a todos a verdadeira solução do problema moral e económico das classes laboriosas»¹⁷⁸. Foi também um prelado empenhado na dimensão pública da Igreja Católica, distinguindo-se aí pela sua iniciativa em torno do *ralliement* e da constituição de um Centro Parlamentar em 1894. A sua acção episcopal correspondeu, em grande medida, ao que se pode designar como sendo a de um bispo leonino, isto é, alguém que procurou implementar as diversas iniciativas práticas e doutrinárias propostas por Leão XIII.

Este agitar do ambiente intelectual católico teve repercussões na geração que, por essa altura, cursava teologia ou, de um modo geral, frequentava a Universidade. Foi certamente este ambiente que marcou também Abúndio da Silva, estudante de Teologia e de Direito à época, onde teve como condiscípulos, entre outros, José Marques Rito e Cunha¹⁷⁹, José Jorge Domingues Mariz, Manuel Gomes da Silva Ramos, Manuel Leite Marinho¹⁸⁰, Manuel José dos Santos Farinha¹⁸¹, frequentando o mesmo ano escolar de Teologia e, em anos anteriores, Manuel Anaquim¹⁸², António Ferreira Pinto¹⁸³, José Nave Catalão¹⁸⁴ e José Alves Correia da Silva¹⁸⁵.

¹⁷⁸ *Cartas a um abade*, p. 83.

¹⁷⁹ José Marques Rito e Cunha (1863-1933) colaborou com Fortunato de Almeida na *Revista contemporânea de questões religiosas, científicas, philosophicas, historicas e sociaes*, publicada em Coimbra pela Imprensa Academica, entre 1894 e 1896.

¹⁸⁰ Manuel Leite Marinho, foi padre e recebeu o título de monsenhor. Em 1911, escreveu um *Appêlo aos catholicos a favor dos seminarios*.

¹⁸¹ Manuel José dos Santos Farinha (1870-1923) colaborou no jornal legitimista *A Bandeira Branca* de Abúndio da Silva, em 1893 e 1894. A 12 de Fevereiro de 1911, faz uma conferência na Sociedade de Geografia subordinada ao tema *Egreja Livre*, publicada nesse ano em Lisboa pela Cernadas & C.^a Livraria Editora. Foi prior na paróquia de Santa Isabel em Lisboa.

¹⁸² Manuel Anaquim (1871-1939). Figura destacada do clero do Patriarcado de Lisboa, tendo sido cônego e desempenhado funções de Vigário-Geral. Clérigo respeitado entre republicanos, teve papel destacado como teólogo e consultor no Concílio Plenário Português, realizado entre 24 de Novembro e 3 de Dezembro de 1926, em Lisboa. Mais velho do que Abúndio da Silva, frequentara e concluiu o 4.º ano de Teologia em 1891-1892, o ano lectivo em que este iniciava o seu percurso coimbrão.

¹⁸³ António Ferreira Pinto (1871-1949). Natural de S. Mamede de Guisande (Vila da Feira) foi educado no Colégio do Espírito Santo, em Braga, frequentou o seminário do Porto onde concluiu o curso em 1892, formando-se em teologia em Coimbra. Foi nomeado professor do Seminário Maior em 1897, pelo cardeal D. Américo Ferreira dos Santos Silva, e, no ano seguinte, encarregado de paróquia a freguesia da Vitória. Foi secretário do bispo D. António Barroso e vice-reitor do Seminário Maior, tendo em 1929 passado a reitor. Participou em múltiplas actividades do movimento católico, com destaque para a Associação Católica do Porto. Neste âmbito, e de acordo com múltiplos testemunhos escritos, Abúndio da Silva privou com este eclesiástico. Sobre o percurso deste padre, cf. *Gratidão e justiça: homenagem dos discípulos nas «bodas de ouro» do seu mestre cônego dr. António Ferreira Pinto*. Porto: Seminário de N.ª S.ª da Conceição (à Sé), 1947.

¹⁸⁴ Em 1942 é dado à estampa, na Covilhã, um livro seu de poesia, *Recordações: versos*.

¹⁸⁵ José Alves Correia da Silva (1872-1957). Formado em teologia por Coimbra, foi nomeado em 1897 professor de Ciência Eclesiásticas no Seminário Maior do Porto e, pouco depois, cônego da Sé do Porto.

A vida sócio-religiosa nesse período fornecia um alargamento de horizontes para um jovem como Abúndio da Silva, arreigando-lhe ainda mais as suas convicções pelas relações pessoais, pelas leituras. No que respeita a leituras, ele próprio refere no seu testamento: «Há na minha livraria algumas obras cuja leitura é proibida pela Igreja; mas eu possuo-as porque obtive a necessária e competente licença»¹⁸⁶. A amplitude dos seus interesses intelectuais não passara despercebida a Martins Capela, quando no seu *Diário* escrevia: «Já lhe chegou a mania de muitos livros. Todos lhe agradam. Bom sinal é; precisa porém de moderar a inclinação para que não degenere em bibliomania»¹⁸⁷. O próprio Abúndio da Silva referiu muito sumariamente a sua biblioteca e o tipo de obras que aí se encontravam, aquando das disposições testamentárias:

«Determino que, depois do meu óbito, minha mulher procure um sacerdote ilustrado e o encarregue de separar essas obras: depois de separadas, pode oferecê-las a algum padre estudioso ou estudante de teologia, que sejam pobres e estejam munidos da respectiva licença para as ler e possuir; de contrário, ordeno que essas obras sejam queimadas, seja qual for o seu valor. A vendê-las, só as venderá a quem se mostrar autorizado para lê-las e guardá-las»¹⁸⁸.

O cultivo deste gosto pela leitura e pelo estudo foi certamente estimulado também pela efervescência desses anos de grande agitação, animação cultural e de mobilização, cujo entusiasmo se projectava nas hostes dos estudantes católicos. Exemplo desta galvanização encontra-se descrito em nota diplomática do nuncio apostólico que, em Maio de 1894, aquando da sua peregrinação ao santuário do Sameiro, se detivera na cidade de Coimbra¹⁸⁹. O dinamismo religioso, a par das manifestações comuns de religiosidade, era também marcado por um activo asso-

Considerado um notável orador sagrado, deu um novo impulso à Associação Católica do Porto, participou nas actividades do Círculo Católico de Operários da mesma cidade, colaborou em 1900 no Congresso das Agremiações Católicas, escreveu em múltiplos jornais como *A Palavra* e *A Liberdade*. Conviveu com Abúndio da Silva, tendo em 1908 prefaciado e recomendado o seu livro *O Dever presente*, revisto o seu *Tratado de Direito ecclesiastico* e apoiado o lançamento da revista *A Cruzada*. Este eclesiástico tornou-se o primeiro bispo da diocese de Leira, quando esta foi restaurada em 1918. Governou a diocese de 1920 a 1957, tendo instaurado e aprovado o processo canónico das aparições de 1917, foi muitas vezes designado como «o bispo de Fátima».

¹⁸⁶ Testamento.

¹⁸⁷ Martins Capela – *Diário*, 6 de Janeiro de 1893.

¹⁸⁸ Testamento.

¹⁸⁹ O nuncio descreve o acolhimento e o ambiente havido durante a sua permanência de dois dias em Coimbra, em nota diplomática n.º 273, de 29 de Maio de 1894, sublinhando: «Non posso terminare il presente Rapporto senza fare rilevare quanta venerazione ed ossequio nutra il popolo Portoghese per il S. Padre, e quali forze immense pessegano i cattolici di qui, se fossero convenientemente organizzati» (ASV – SS, 1895, rub. 250, fasc. 1, fls. 32-36 v.).

ciativismo católico, como as Conferências de São Vicente de Paulo ¹⁹⁰, e pelo aparecimento dos círculos católicos que, no âmbito da juventude académica, culminou na criação do Centro Académico de Democracia Cristã (CADC) ¹⁹¹ em 1903.

Nesses anos de estudante, Abúndio da Silva, pelo seu percurso e através do progressivo envolvimento nas questões sócio-religiosas, teve a oportunidade de conhecer e de contactar algumas figuras destacadas do meio católico, como foi certamente o caso de Francisco de Sousa Gomes ¹⁹². Mas também se relacionou

¹⁹⁰ A Conferência de S. Vicente de Paulo, em Coimbra, fora fundada em 1880 pelo padre José Joaquim de Sena Freitas (1840-1913). Esta iniciativa surgiu em França, em 1833, no ambiente revolucionário desencadeado pelas crises operárias em França, por iniciativa de três jovens leigos: Emmanuel Bailly, Antoine Frédéric Ozanam (1813-1853), este considerado um católico liberal pioneiro do cristianismo social, e ainda o lionês Le Taillandier. As conferências tinham como objectivo partilhar uma oração comum no quadro das paróquias e privilegiar as relações pessoais com os pobres para além da ajuda material. Correspondiam, portanto, a uma forma de reavivar a vida religiosa dos católicos, constituindo-se simultaneamente como resposta às profundas mudanças sociais desencadeadas pela industrialização e pela agitação social. Estas conferências, pretendendo uma cristianização da sociedade, tomavam a caridade como elemento essencial da vivência religiosa na busca da reconciliação entre classes sociais e da justiça. Para o historial, o modo de organização e os princípios normativos desta experiência cf. *Manual da Sociedade de S. Vicente de Paulo*. Publicado pelo Conselho Central das Conferências da Diocese do Porto. Port: Typ. Catholica Fonseca & Filho, 1907.

¹⁹¹ A Universidade de Coimbra tinha, desde 1887, uma Associativa Académica estudantil organizada. Em face desse associativismo, e estimulado pelo ambiente desencadeado com o debate sobre o congreganismo e a legislação de Hintze Ribeiro de 1901, surgiu, a partir de discussões entre estudantes nas aulas, o CADC de Coimbra, dando corpo aos ensinamentos pontifícios sobre a democracia e a juventude. «O seu fundador foi um aluno de Direito, um transmontano, António Francisco de Menezes Cordeiro; mas o Centro nasceu no âmbito dos alunos da Faculdade de Teologia, com o nome de *Centro Social Académico*. Esta designação, porém, cheirava demasiado a *Nacionalismo* – o partido político em que o Dr. Jacinto Cândido procurava juntar os católicos. Para evitar estas confusões e o enfeudamento do Centro dos estudantes a um partido político foi este baptizado com o nome de *Centro Académico da Democracia Cristã*, por proposta de Menezes Cordeiro, aprovada na reunião de 18 de Janeiro de 1903. Era clara a alusão ao ensinamento do Papa Leão XIII» (Manuel de Almeida Trindade; Gabriel de Sousa – *Figuras notáveis da Igreja de Coimbra*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1991, p. 58). Em Janeiro de 1905 começa a publicar-se a revista *Estudos Sociaes* até Março de 1911, na qual Abúndio da Silva publicou, entre outros, textos a propósito das questões sociais abordadas no seu livro *O Capital-salários* (1907). Sobre esta revista cf. Jorge Seabra; António Rafael Amaro; João Paulo Avelãs Nunes – *O C.A.D.C. de Coimbra, a Democracia Cristã e os inícios do Estado Novo (1905-1934)*, p. 17-81.

¹⁹² Francisco José de Sousa Gomes (1860-1911). Natural de Braga, fez estudos nessa cidade e no Porto, tendo vindo para Coimbra onde se licenciou e doutorou, acabando por se dedicar ao ensino nas áreas da física e da química. Impulsionador do movimento católico, pugnavia por um separação entre as questões políticas e as questões religiosas, empenhou-se no CADC e na sua revista *Estudos Sociaes*, donde germinou um conjunto de iniciativas no âmbito da juventude, nomeadamente a possibilidade de se constituir uma União da Juventude Católica Portuguesa. Em 1908, quando do 3º Congresso da Democracia Cristã (Agregações Populares Católicas), na Covilhã, foi escolhido como presidente da Obra dos Congressos. Interessou-se por diversos aspectos da vida religiosa, sobre os quais escreveu, destacando-se o culto mariano, com particular atenção dispensada à valorização do rito bracarense. Sobre o percurso de Francisco Sousa Gomes, cf. Manuel de Almeida Trindade; Gabriel de Sousa – *Figuras notáveis da Igreja de Coimbra*, p. 11-101. Francisco Sousa Gomes e Abúndio da Silva conheceram-se pessoalmente, conforme o atestam diversos testemunhos; ou ainda José Maria de Almeida – Professor Doutor Sousa Gomes (1860-1911). *Laikos*. 6: 4 (1983) 489-494.

com personalidades exteriores ao meio católico, tendo algumas delas sido seus professores. Nesses anos de formação em Teologia e Direito, teve como professores, entres outros, Bernardo Augusto de Madureira ¹⁹³, Joaquim Alves da Hora, Francisco Martins, Luís Maria da Silva Ramos, Porfírio António da Silva, Manuel Emídio Garcia ¹⁹⁴, Avelino Augusto Calisto, António José Teixeira d'Abreu, José Pereira de Paiva Pitta, António Henriques da Silva, Manuel Dias da Silva, Álvaro da Costa Machado Villela, Francisco Joaquim Fernandes, José Ferreira Marnoco e Souza ¹⁹⁵ e Afonso Costa ¹⁹⁶. Pode considerar-se que o culminar deste percurso coimbrão se deu anos mais tarde, em 1903, e já exercendo a actividade de professor, com a sua entrada no Instituto de Coimbra ¹⁹⁷, uma instituição cultural de âmbito académico.

6. A NUNCIATURA LEONINA DE JACOBINI

Este período, constituído pelas décadas de 80 e de 90, e crucial na formação de Abúndio da Silva, correspondeu a um momento determinante na recomposição do catolicismo contemporâneo em face da modernidade. O facto do papa se considerar «prisoneiro em Roma», desde a tomada da cidade pelas tropas pie-

¹⁹³ Bernardo Augusto de Madureira (n. 1842). Foi professor catedrático da Faculdade de Teologia, onde ensinou Teologia Moral e Dogmático-polémica. Publicou diversos compêndios que ilustram uma eclesiologia centrada na sua dimensão canónica. Foi provedor da Santa Casa da Misericórdia de Coimbra. Em 1873 publicou, como dissertação de concurso ao magistério da Faculdade de Teologia, *O futuro da Igreja: Breves considerações sobre a indefectibilidade do catholicismo*; e, posteriormente, com diversas edições, *Institutiones theologiae dogmaticae speciales* (1885-1893) e *Institutiones theologiae dogmatico-polemicae* (1890).

¹⁹⁴ Manuel Emídio Garcia (1838-1904). Professor da Faculdade de Direito, em 1881 foi proposto para deputado republicano. Foi o iniciador e o propulsor do experimentalismo nas ciências sociais, o maior adepto do sistema filosófico de Comte em Portugal e o renovador do movimento da ciência criminalista e do Direito Penal. Cf. *GEPB*.

¹⁹⁵ José Ferreira Marnoco e Souza (1869-1916). Tendo feito o curso eclesiástico no seminário do Porto, matriculou-se em Direito no ano lectivo de 1890-1891 e concluiu a formatura em 1895. Foi, assim, condiscípulo de Abúndio da Silva, ainda que na altura em cursos diferentes. Doutorou em 1898, foi professor catedrático desde 1902. Foi presidente da Câmara de Coimbra entre 1904 e 1907 e ministro da Marinha e Ultramar no último governo da Monarquia Constitucional, em 1910, presidido por Teixeira de Sousa. Cf. *GEPB*.

¹⁹⁶ Afonso Augusto da Costa (1871-1937). Quando foi professor de Abúndio da Silva já ocorrera a polémica com Fortunato de Almeida sobre a Igreja e a questão social. Mas Abúndio da Silva mostrava interesse e reconhecimento pelo ensino de alguns dos seus professores, nomeadamente em 1899, quando considerou as análises sobre «fenómenos e ciências sociais», apresentadas por Afonso Costa e Manuel Emídio Garcia, como sendo «duas classificações notáveis» (*Uma classificação dos phenomenos e das sciencias sociaes*, p. 9).

¹⁹⁷ O Instituto de Coimbra surgiu após a vitória liberal, tendo as suas raízes em 1837 na constituição de estatutos de uma academia dramática. Passando por várias vicissitudes, prosseguiu a sua actividade de juntar lentes universitários e personalidades com destaque intelectual, tendo, desde 1852, passado a publicar *O Instituto: jornal científico e litterario* e, a partir de 1873, integrado uma secção de arqueologia. Quando Abúndio da Silva integra o Instituto de Coimbra, faziam parte dele, entre outros: Bernardino Machado, Adolfo Coelho, José Frederico Laranjo, José de Matos Sobral Cid, Júlio de Castilho, Luís da Costa e Almeida, Manuel da Silva Gaio, e Francisco de Sousa Gomes.

montesas e a unificação italiana, conduziu a cristandade católica europeia ao encontro de uma temática mobilizadora das suas hostes, onde as peregrinações a Roma ou a santuários marianos ¹⁹⁸ se alargaram a outras iniciativas, como congressos e diversificada actividade publicista, oferecendo uma panóplia de incentivos à manifestação de uma outra dimensão do catolicismo, distinta dos recursos tradicionais do religioso, corporizando paulatinamente um amplo movimento católico.

Marcada pelo pontificado de Leão XIII, esta fase da Igreja Católica assiste a um processo amplo de reorganização e de produção doutrinal, determinantes para a compreensão dos desenvolvimentos locais e nacionais da formação e da mobilização dos católicos. Eleito a 20 de Fevereiro de 1878 como papa, Vincenzo Gioacchino Pecci (1810-1903), antigo núncio em Bruxelas e bispo de Perúcia (1846-1878), tende a ser apreciado em contraponto com o precedente pontificado de Pio IX; porém, o pontificado leonino não se demarcou essencialmente do registo da intransigência, antes o reformulou, conferindo-lhe um programa global – integral –, mobilizador do mundo católico, afirmando a autonomia e a liberdade da Igreja Católica Romana em face da sociedade moderna. Sem descuidar a valorização da confessionalidade da sociedade e o reconhecimento da função do Estado, procurou situar-se para além destes, potenciando uma recristianização da sociedade como programa de regeneração e de restauração católica ¹⁹⁹. O pontificado leonino estimulou este projecto dirigindo-se directamente aos católicos e episcopados dos vários países. Na sua abordagem e valorização da realidade, potenciada pela atitude intelectual aristotélica-tomista, preconizada desde 1879 na encíclica *Aeterni Patris*, tomou como questões centrais: a legitimidade da autoridade e do Estado; a união dos católicos; a valorização da religião como resposta à questão social e a democracia como movimento social.

O registo destas prioridades programáticas não ocorreu sem resistência por parte de sectores dos próprios católicos; contudo, este papa, ao articular estas questões religioso-políticas com vertentes predominantemente religiosas, como foi o desencadear a iniciativa de Congressos Internacionais Eucarísticos, pretendeu impulsionar a devoção mariana em torno do rosário e incentivar a revitalização do espírito confraternal, exemplificado na valorização das Ordens Terceiras, com forte referencial ao franciscanismo em articulação com o catoli-

¹⁹⁸ Neste contexto, na segunda metade do século XIX e no primeiro quartel do XX, o Santuário do Sameiro, em Braga, desempenhava um lugar de destaque no dinamismo do catolicismo português como lugar de peregrinação, mas também como local onde se organizavam iniciativas no âmbito do movimento católico. Desde a inauguração do monumento do Sameiro, em 1869, que, a par da devoção à Imaculada Conceição e respectiva definição dogmática (1854), o santuário se tornara um centro de manifestações religiosas onde a devoção ao papa tinha particular impacto. Cf. José Carlos de Sousa Alves Vieira – *Para a história do Sameiro*. Braga: Tip. Augusto Costa & C.^a L.da, 1930.

¹⁹⁹ Cf. Roger Aubert – Léon XIII, Vincenzo Gioacchino Pecci (1810-1903). In *DHC*, p. 599-603.

cismo social ²⁰⁰. O conjunto destes elementos, interagindo, constituiu a base ideológica e prática em torno da qual se definiu e defendeu o campo católico na sociedade liberal, «[...] visto que – na perspectiva do papado – só a religião [...] é capaz de arrancar o mal pela raiz», apelando a todos «que a primeira coisa a fazer é a restauração dos costumes cristãos, sem os quais, os meios mais eficazes sugeridos pela prudência humana serão pouco aptos para produzir salutares resultados», nos termos do pronunciamento de Leão XIII na sua marcante encíclica *Rerum Novarum*, a 15 de Maio de 1891. Neste contexto, propunha-se aos católicos o acatamento e a colaboração com os governos instituídos na sociedade, reconhecendo neles a sua natureza imprescindível mas mutável, ao mesmo tempo que se preconizava o dever dos católicos se organizarem e intervirem em ordem à efectivação de legislação que configurasse os interesses da religião expressos pela doutrina cristã e pela Igreja Católica, tal como foi expresso pelo mesmo pontífice na sua encíclica *Au milieu des sollicitudes*, de 16 de Fevereiro de 1892, dirigida à Igreja Católica em França.

Globalmente, a actuação pecciana correspondeu a uma recomposição do catolicismo em face das sociedades liberais e da sua radicalização, inscrevendo-a na formulação de um programa de «restauração católica», não sem ater-se a alguns limites desta evolução pelo despontar de questões doutrinárias e práticas que, posteriormente, surgiram como geradoras do modernismo e anti-modernismo no campo católico ²⁰¹. De qualquer modo, é o conjunto da sua doutrina e da sua actuação que permite introduzir a destriça entre um catolicismo intransigente, saído da contra-revolução, anti-liberal, alimentado pelo legitimismo político e religioso e pelo tradicionalismo, e um catolicismo integral, através do qual a Igreja Católica procurou afirmar a sua autonomia e liberdade, apresentando a religião – a católica – como a única instância capaz de restituir à própria realidade a sua coerência ²⁰², aliviando-a dos erros modernos.

No que respeita à Igreja Católica portuguesa durante o pontificado de Leão XIII, foi estabelecida uma nova circunscrição das dioceses do continente (bula *Gravissimum Christi* de 1881) e celebrada uma concordata em 1886 na qual, com a redução significativa do Padroado português no Oriente, se dirimiam os interesses da Coroa e da Propaganda Fide; atendeu-se a questões ligadas à formação

²⁰⁰ Sobre a importância desta dimensão organizativa dos católicos e o seu impacto no movimento católico cf. Jean-Marie Mayeur – *Catholicisme social et démocratie chrétienne*, p. 193-207. Diz este autor: «Ce n'est pas sans raison que l'un des textes de Léon XIII consacré au Tiers-ordre figure dans l'Encyclique consacrée à la Franc-maçonnerie, dont le Tiers-ordre doit être comme la réplique» (p. 202).

²⁰¹ Cf. Roger Aubert – Leone XIII. In *Dizionario storico del Movimento Cattolico in Italia 1860-1980*, vol. 3, p. 299-305.

²⁰² Esta foi a doutrina desenvolvida, com particular insistência, na encíclica *Rerum Novarum* (1891).

do clero, nomeadamente com a instituição do Colégio Português em Roma ²⁰³, e incentivou-se a formação e implementação de congregações religiosas ²⁰⁴. Em 1886, ao responder à carta colectiva dos bispos portugueses sobre o estabelecimento da concordata desse ano, Leão XIII, em encíclica de 14 de Setembro – *Pergata nobis* –, advertia para a situação da Igreja e da organização dos católicos no país, destacando «o erro funesto daqueles, se alguns há, que não fazem bastante distinção entre as coisas santas e civis e arrastam o nome da religião para servir de apoio aos partidos políticos», advertindo para o facto de que «não poucos, aferrados à sua opinião talvez mais do que era conveniente, entenderam que não deviam nunca, por nenhuma razão, afastar-se um só ponto daquilo em que interessavam os seus partidos. Empenhos tais, porém, ainda que não possam ser reprovados enquanto dentro de certos limites, impedem, todavia, muito o consequimento daquela suprema e desejadíssima união» ²⁰⁵.

No tempo deste pontificado, pela nunciatura de Lisboa passaram diversos prelados cuja acção diplomática se distinguiu pelo esforço em conduzir os católicos portugueses, e em particular os responsáveis episcopais, a uma maior proximidade com os desígnios da autoridade romana. A década de 80 foi marcada por Mons. Vincenzo Vanutelli ²⁰⁶, núncio em Lisboa entre Novembro de 1883 e Julho de 1891, cuja actuação teve como pontos mais significativos a referida reordenação das dioceses, as questões relacionadas com o ultramar português e a presença missionária, com particular acuidade no pós-Conferência de Berlim (1884-1885), a propósito das pressões exercidas pelas potências europeias, sobretudo

²⁰³ Cf. Arnaldo Pinto Cardoso – A fundação do Colégio Português em Roma e a formação do clero em Portugal no final do século XIX. *Lusitania Sacra*. 3 (1991) 291-348.

²⁰⁴ Sobre esta problemática é relevante a correspondência, concretamente no ano de 1893, entre o núncio apostólico Mons. Jacobini e a Secretaria de Estado. Na sua correspondência com o cardeal Mariano Rampola, o núncio historiava o processo de «restauração das ordens religiosas» em Portugal e as iniciativas tomadas para tal efeito, nomeadamente junto da rainha. Cf. as notas diplomáticas nº 161, 6 de Maio de 1893; nº 162, 30 de Maio de 1893; nº 165, 14 de Junho de 1893; nº 166, 30 de Junho de 1893; nº 168, 3 de Julho de 1893; nº 184, 5 de Outubro de 1893 (ASV – SS, 1894, rub. 250, fls. 95-103 v., 106-111, 121-127 v., 132-140, 144-146, 151-160).

²⁰⁵ Cf. Leão XIII – *Encíclica Pergata nobis: carta encyclica aos bispos de Portugal*. (Apud Manuel Braga da Cruz – *As origens da democracia cristã*, p. 99). Esta encíclica foi publicada quando Abúndio da Silva ainda só tinha 12 anos. Contudo, apesar do seu posterior envolvimento nas fileiras do legitimismo, quando passou a valorizar a prevalência do religioso sobre o político, sublinhou repetidamente nos seus escritos a importância da doutrina leonina expendida nesta encíclica, como por exemplo em *Cartas a um abade*, p. 31-32.

²⁰⁶ Vincenzo Vannutelli (1836-1930). Com grande experiência diplomática, foi nomeado em 1863 como *auditor* em Bruxelas, e em 1870, no período do cardeal Antonelli, tornou-se substituto da Secretaria de Estado. Esteve responsável pela nunciatura de Lisboa entre 1883 e 1891, tendo sido feito cardeal em 1890. Era figura com influência na cúria romana, onde tinha um irmão mais velho como cardeal. Foi designado cardeal protector de Portugal em Roma, e a este título foi solicitado para dirimir diversos casos respeitantes à Igreja portuguesa, como foi o da questão que opôs os franciscanos ligados a *A Voz de Santo António* e os jesuítas de *O Novo Mensageiro do Sagrado Coração*.

em relação aos territórios africanos e com destaque para a crise entre Portugal e a Inglaterra em 1890 ²⁰⁷. Foi também um núncio que dispensou particular atenção, dando apoio efectivo, à progressiva implementação das congregações religiosas masculinas e femininas no país ²⁰⁸, pelo que significavam como direito católico na sociedade e como necessidade para o trabalho missionário nas colónias.

Foi Monsenhor Domenico Maria Jacobini ²⁰⁹ que, como núncio entre 1891 e 1896, melhor expressou as determinações do pontificado leonino, pelo autêntico programa de renovação que foi sugerindo ao conjunto da Igreja Católica em Portugal. Abúndio da Silva relembra-lo-ia em 1913 quando, ao historiar o percurso do movimento católico português, o colocou a par de outras figuras, estas nacionais, como D. Manuel Correia de Bastos Pina e Dr. Quirino de Jesus ²¹⁰, que, imbuídas desse pensamento leonino, «se propunham realizar na nossa Pátria a obra de paz, de conciliação, de saneamento e de restauração moral e intelectual» ²¹¹.

²⁰⁷ Sobre a gestão das questões ultramarinas por parte do núncio Vannutelli, cf. António Matos Ferreira – Repercussões do *Ultimatum* no meio católico, p. 33-37.

²⁰⁸ Como exemplo desta actividade do núncio Vannutelli, pode referir-se, como o testemunha a correspondência existente, o apoio e aconselhamento pessoais dados a Teresa de Saldanha (1837-1916) no desenvolvimento da Congregação Portuguesa das Irmãs Dominicanas de Santa Catarina de Sena, fundada em 1868, como a primeira que ocorria depois da extinção das Ordens religiosas. Sobre este caso, ilustrativo do modo como se reorganizaram congregações religiosas na segunda metade do século XIX cf.: Maria Rosa Thiaucourt – *Madre Teresa de Saldanha: vida e obra*. Lisboa: Congregação Portuguesa das Irmãs Dominicanas de St.^a Catarina de Sena, [1987]; Rita Maria do Nascimento Nicolau – *Teresa de Saldanha: uma vivência cristã no feminino*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa – Faculdade de Teologia, 1996; ou ainda Maria Lúcia de Brito Moura – *As Doroteias em Portugal (1866-1910): uma difícil implantação. Lusitania Sacra*. 8-9 (1996-1997) 245-298.

²⁰⁹ Domenico Maria Jacobini (1837-1900). Originário de famílias pobres, estudou com o apoio caritativo do cardeal Patrizi. Foi um intrépido batalhador pelos homens e pelos ideais liberais. Parte do seu percurso realiza-o na cidade de Roma. Fundou o Círculo de S. Pedro, afrontando o governo italiano numa manifestação a 8 de Dezembro de 1870, onde foi ferido. Em 1871 foi o promotor da primeira Associazione Cattolica Artistica ed Operaria di Carità Reciproca, que teve grande desenvolvimento, e, nos finais de 1880, do Circolo Romano di Studi Sociali, cuja direcção assumiu em conjunto com Mons. G. Mermillod, um dos principais animadores da União de Fribourg. Em 1874 foi nomeado secretário aos Breves e em 1879 para a Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari, tendo desempenhado também funções de vice-bibliotecário da Santa Sé e era cônego lateranense. No ano de 1882 tornou-se secretário da Propaganda Fide e recebeu o título de arcebispo de Tiro. A sua nomeação como núncio em Portugal, em 1891, foi interpretada como um afastamento querido pelo sector intransigente, em particular pelo Geral dos Jesuítas Anton Anderledy (1819-1892) que, desde 1884, desempenhava funções de Vigário com direito a futura sucessão, o que ocorreu em 1887. Contudo, esse afastamento traduzia também a possibilidade de mais tarde poder ser nomeado cardeal, o que efectivamente ocorreu em 1896. Regressado a Roma, e até morrer, não deixou de ter de confrontar-se com os sectores liberais italianos que o acusavam de ter impedido, no tempo da sua nunciatura em Lisboa, a visita dos reis portugueses a Itália. Ainda em 1900, presidiu à comissão pontifícia para as celebrações do Ano Santo de Cristo Redentor. Morreu muito pobre. Cf. Carlo Crocella – Jacobini, Domenico Maria. In *Dizionario storico del Movimento Cattolico in Italia 1860-1980*, vol. 3, p. 454-455.

²¹⁰ Quirino Avelino de Jesus (1865-1935). Advogado em Lisboa, com relações muito estreitas com o núncio Mons. Jacobini, inicia em 1894 a publicação mensal *Portugal em África*, onde pugnava pelo restabelecimento das congregações religiosas na sua tarefa de missão. Desde 1893 que, como redactor do *Correio*

Mons. Jacobini veio encontrar o país envolvido nas questões coloniais decorrentes do Ultimato, com as consequentes dificuldades governativas. Nesse contexto, manifestava-se uma apologética católica que insistia na urgência da restauração das congregações religiosas como exigência da liberdade da Igreja Católica e da sua missão cristianizadora e civilizadora. Porém, o ressurgimento de congregações religiosas suscitava fortíssimas reacções contrárias por parte de sectores liberais-constitucionais e republicanos, que as encaravam como instrumento do ultramontanismo e, consequentemente, de interesses estrangeiros, contrárias ao estatuto constitucional da religião católica e da Igreja. Esta questão congreganista ocupou parte significativa das preocupações do núncio que, pouco tempo depois de se encontrar em Portugal, teve que lidar com a melindrosa questão suscitada pelo caso das Trinas²¹².

Nacional, apoiava a estratégia do *ralliement* traduzida na constituição do Centro Católico Parlamentar em 1894. Procurou reunir as diversas tendências entre os políticos católicos, primeiro no âmbito do Centro Católico, posteriormente, em 1901, levando Jacinto Cândido, o conde de Bertandos e Gonçalo de Almeida Garrett, a juntarem-se na constituição do Centro Nacional, do qual saiu em 1903 o Partido Nacionalista. Abandonou «a direcção do *Correio Nacional* em Outubro de 1902, por discordar da orientação maioritária no seio da comissão dirigente do Centro Nacional que apontava a criação de um Partido católico», mantendo-se ligado ao Partido Regenerador, próximo de Teixeira de Sousa e Anselmo Borges. Em 1907-1908 não apoiou a ditadura de João Franco. [Cf. Ernesto Castro Leal – Quirino Avelino de Jesus, um católico «pragmático»: notas para o estudo crítico da relação existente entre publicismo e política (1894-1926). *Lusitania Sacra*. 6 (1994) 355-389]. Este advogado e publicista lisboeta conheceu Abúndio da Silva e colaborou no *Correio do Norte* que este dirigiu no final da Monarquia Constitucional e primeiros meses da República. Ainda em 1910, Quirino de Jesus, a pedido do núncio apostólico Mons. Júlio Tonti, diligenciou junto de Abúndio da Silva a propósito das suas posições sobre os católicos e a política, no contexto da crise provocada pela suspensão da revista *Voz de Santo António* e a publicação do jornal *Correio do Norte* (cf. Anexo VII, p. 503).

²¹¹ *Cartas a um abade*, p. 78.

²¹² Este caso, desencadeado em 1891, diz respeito ao processo de condenação e posterior absolvição da irmã Coleta, nome de religião de Rosa de Oliveira, acusada de ter envenenado a jovem Sara de Matos, de catorze anos. A morte da jovem, a 23 de Julho, levou o seu tutor, Dr. José Pinto Goulão, a denunciar o ocorrido à polícia, considerando não ter havido adequada assistência médica, desencadeando um furor de contestação e de suspeitas sobre as casas religiosas femininas, o que foi também intensificado pela propaganda anticlerical, nomeadamente em jornais como *O Século*. Estes factos, vivenciados como um escândalo público, obrigaram à intervenção das autoridades religiosas, nomeadamente do cardeal D. José Neto como visitador canónico das Irmãs Franciscanas Hospitaleiras, gerando tensões no interior da própria comunidade religiosa e na sua relação com a autoridade eclesiástica. O conjunto destes factos e procedimentos explicava bem a natureza das dificuldades e dos receios existentes na organização da vida religiosa feminina. Mons. Domenico Jacobini seguiu de perto todo este caso, patente nas suas diversas notas diplomáticas: n.º 11, 17 de Agosto de 1891; n.º 14, 2 de Setembro de 1891; n.º 17, 19 de Setembro de 1891; n.º 35, 28 de Novembro de 1891; ou ainda n.º 84, 12 de Junho de 1892, (AVS – SS, 1982, rub. 250: 2, fls. 5-7 v., 10-16 v., 18-20 v., 22-23 v., 26-28). O núncio apostólico, na sua nota diplomática n.º 40, 12 de Dezembro de 1891 (ASV – SS, 1892, rub. 250: 2, fls. 24-25) dava conta da publicação do livro de José Caldas – *A propósito do caso das Trinas: os Jesuítas e as congregações religiosas em Portugal nos últimos trinta anos*. Considerando tratar-se de «un libello infamatorio contro le Congregazioni, ma specialmente contro i gesuiti, versi i quali vi si fa mostra di un odio implacabile», mas assinalando ao secretário de Estado, cardeal Mariano Rampolla, que o jornal *A Palavra* começara uma série de artigos «smascherando le ipocresie e le malizie del libro».



13. Fotografia de Mons. Domenico Maria Jacobini (1837-1900) publicada na revista franciscana Voz de Santo António, n.º 17, Maio de 1896, p. 259. Nesta altura fora nomeado cardeal, cessando as suas funções de Núncio em Lisboa e regressando a Roma.

Apesar de todas estas dificuldades e vicissitudes, a sua acção foi marcante, como lembraria anos mais tarde Abúndio da Silva, ao afirmar: «Roma mandara para Lisboa como autorisadíssimo intérprete da palavra pontificia um santo e sábio Prelado, cuja poderosa inteligência soubera admiravelmente assimilar o genial pensamento de Leão XIII [...] Escrupuloso em não ultrapassar os limites traçados à sua espinhosa missão em Portugal, Mgr. Jacobini não era capaz de se intrometer nos negócios da nossa política interna nem de pôr o prestígio que resultava da sua posição e do seu cargo ao serviço de qualquer partido ou camarilha; não seria ele quem escorregaria na menor imprudência, inconfidência ou leviandade que pudesse empanar as belas tradições da diplomacia vaticana ou que parecesse colocar sob égide da nunciatura qualquer facção de portugueses em luta e discordância com outros portugueses»²¹³. Efectivamente, a actuação de Mons. Domenico Jacobini pretendeu superar as divisões entre legitimistas e constitucionais, incentivando fortemente a formação de uma dinâmica, através da qual expressou os principais desideratos da sua intervenção. Considerando os registos arquivísticos e os testemunhos da época, percebe-se que agiu de forma programática e contínua. As notas diplomáticas sobre a situação do país e da Igreja são relevantes deste modo de agir, encontrando-se relatórios sobre o movimento católico²¹⁴, a situação do clero e respectiva formação²¹⁵, o desenvolvimento das congregações religiosas²¹⁶, a situação da catequese²¹⁷, a orga-

²¹³ *Cartas a um abade*, p. 78.

²¹⁴ São múltiplas as notas diplomáticas de Mons. Jacobini sobre os mais diversos aspectos do movimento católico em Portugal; por exemplo, sobre a Associação Protectora de Operários na nota n.º 185, 11 de Outubro de 1893 (ASV – SS, 1893, rub. 250: 2, fls. 162-165); sobre o programa do *Correio Nacional* na nota n.º 225, 30 de Julho de 1894 (ASV – SS, 1894, rub. 250, fls. 240-241); ou ainda, sobre a fundação da Associação da Juventude Católica Portuguesa, na nota n.º 164, 3 de Junho de 1893 (ASV – SS, 1896, rub. 250: 2, fls. 21-27); Já no final da sua estadia em Portugal, Mons. Domenico Jacobini escreveu um extenso relatório sobre a situação geral da acção católica no país, cf. n.º 382, 26 de Setembro de 1896 (SCAES, Portogallo, 1894, pos. 372, fasc. 284, fls. 49-70).

²¹⁵ Sobre o empenhamento deste núncio na renovação do clero, e com base em múltipla documentação romana, cf. o estudo de Fortunato Iozzelli – *Una relazione di Domenico Jacobini sulla riforma del clero romano dopo il 1870. Ricerche per la Storia Religiosa di Roma*. 7 (1988) 331-386.

²¹⁶ Sobre o restabelecimento das congregações religiosas, por exemplo, fazendo eco dos debates no Parlamento sobre a matéria, com destaque para a intervenção de Barros Gomes, cf. a nota n.º 161, 8 de Maio de 1893 (ASV – SS, 1894, rub. 250, fls. 95-103). Ou ainda as notas n.º 162, 30 de Maio de 1893; n.º 165, 14 de Junho de 1893; n.º 166, 30 de Junho de 1893; n.º 184, 5 de Outubro de 1893 (ASV – SS, 1894, rub. 250, fls. 106-110 v., 121-127 v., 132-140 v., 151-160). Este assunto era encarado pelo núncio como de grande relevância para a Igreja Católica no país e para a sociedade, como se prova na entrevista com a rainha D. Amélia que refere na nota n.º 168, 3 de Julho de 1893 (ASV – SS, 1894, rub. 250, 144-145 v.).

²¹⁷ Mons. Domenico Jacobini esteve atento à dinamização e organização da catequese, estimulando a constituição de associações destinadas a esse objectivo, como foi o caso da Obra Pia de Senhoras da iniciativa das Doroteias (nota n.º 20, 29 de Maio de 1892. SCAES, Portogallo, 1892-1893, pos. 372, fasc. 276, fls. 23-31), ou ainda a atenção dispensada à contestação anticlerical desencadeada em Évora à actividade catequética desenvolvida pelo bispo local, D. Augusto Eduardo Nunes, (nota n.º 186, 30 de Outubro de 1893. ASV – SS, 1893, 250: 2, fls. 167-172 v.).

nização do episcopado, a juventude e as associações de jovens ²¹⁸, entre outros assuntos da gestão normal de uma nunciatura como a de Lisboa.

Aquando da sua vinda para Portugal, Domenico Maria Jacobini, trazia já uma larga experiência de organização eclesial, com envolvimento directo no movimento católico em Roma. Uma das suas prioridades foi levar os bispos portugueses a reunirem-se, reflectirem em conjunto sobre o país e a situação da Igreja e a agirem em conformidade. Estas reuniões foram as primeiras como episcopado ²¹⁹, situação que encontrou resistências entre os próprios bispos, receosos das reacções por parte das forças políticas, que ocorreram, efectivamente, com fortes censuras públicas na imprensa e no Parlamento. Essas críticas argumentavam serem essas iniciativas destabilizadoras do quadro constitucional no respeitante à religião católica e à Igreja, pelo facto dos bispos agirem em conjunto fora da autorização governativa ²²⁰.

Foi certamente com a ajuda e cooperação de Mons. Jacobini que se realizou em Lisboa, entre 26 e 28 de Junho de 1895, o Congresso Internacional do Centenário de Santo António ²²¹, onde, a par de eclesiásticas e de leigos nacionais ²²², participaram também destacadas personalidades estrangeiras do movimento católico, nomeadamente o padre francês George de Pascal ²²³ e os leigos

²¹⁸ Expressão deste interesse pela juventude e sua organização, cf. Domingos Jacobini – *Uma Associação da Mocidade Catholica: o que é e o que quer*. Discurso recitado na sessão de inauguração do novo Grémio de Lisboa. Lisboa: Imprensa Nacional, 1895.

²¹⁹ Pode acompanhar-se este processo das reuniões do episcopado, praticamente duas décadas antes da implantação da Republica, através de sucessivos relatórios diplomáticos, os quais permitem compreender como a cooperação entre os vários bispos se foi impondo a par da progressão do movimento católico. A nota n.º 39, 9 de Dezembro de 1891 (AVS – SS, 1891, rub. 250 (único), fls. 84-85), refere que a 10 de Dezembro teria lugar «il primo congresso dei Vescovi portoghesi», tendo o relatório desse encontro sido comunicado a Roma pelas notas n.º 41, 15 de Dezembro de 1891 e n.º 53, 25 de Janeiro de 1892 (AVS – SS, 1892, rub. 250 (1), fls. 87-88 e 105-107 v.).

²²⁰ Cf. nota diplomática n.º 47, 8 de Janeiro de 1892 (ASV – SS, 1892, 250: 1, fls. 93-93 v.), destacando a intervenção no Parlamento de Manuel de Arriaga a este propósito.

²²¹ Cf. Manuel Clemente – Santo António no Congresso Católico Internacional de Lisboa (1895). In *Igreja e sociedade portuguesa do Liberalismo à República*, p. 375-406. É vasta a documentação produzida por Mons. Jacobini sobre o Congresso Católico Internacional realizado em Lisboa em 1895, ver as notas n.º 320, 3 de Julho de 1895; n.º 325, 12 de Julho de 1895; ou n.º 328, 25 Julho de 1895 (ASV – SS, 1896, rub. 250: 2, fls. 115-145 v., 150-155, 156-163 v.).

²²² Teve particular impacte o discurso, pronunciado a 28 de Junho, por Jerónimo da Cunha Pimentel (1842-1898) sobre «O Movimento Católico no fim do século XIX em frente do socialismo e do anarquismo». Este leigo era formado em Direito, político regenerador, deputado por Braga e Barcelos, par do reino por Braga e Viana do Castelo, desde 1885 par vitalício, desempenhou funções de governador civil em Braga e Viana do Castelo e foi o primeiro director da Penitenciária de Lisboa (1884). Pertencia ao sector dos católicos liberais que preconizava a intervenção do Estado na resolução dos problemas sociais. Sobre o seu pensamento e actuação no domínio do sistema penal liberal ver a obra de Tiago Pires Marques – *Crime e castigo no liberalismo em Portugal*. Prefácio de Pedro Tavares de Almeida. Lisboa: Livros Horizonte, 2005, p. 115-116 e 118-123.

²²³ George de Pascal (n. 1840). Filósofo e sociólogo francês que, como dominicano, se dedicou à pregação e ao ensino da teologia. Em 1880, tornou-se padre secular, tendo prosseguido a sua acção missionária e

italianos Filippo Tolli ²²⁴ e Giuseppe Toniolo ²²⁵, procurando conferir a esta iniciativa uma oportunidade de integrar a dimensão mais internacional do movimento católico da época. Esta iniciativa, se teve reflexos no catolicismo português, foi também ocasião de confrontos na rua e na imprensa com os sectores mais aguerridos do anticlericalismo ²²⁶.

Este era o tempo da *Rerum Novarum*, do *ralliement* e da constituição de novas formas de associativismo; isto é, correspondia ao surgimento de uma nova problemática no seio do catolicismo. Realizaram-se diversos Congressos Católicos ²²⁷, foi feita a tentativa do Centro Católico Parlamentar (1894) ²²⁸ e surgiram os primeiros Círculos Católicos de Operários (CCO) ²²⁹. O próprio

escrito em diversas revistas sobre questões sociais, económicas, teológicas e morais. Conhecedor do movimento democrático moderno, sustenta nos seus escritos a doutrina católica, nomeadamente: *Juiverie* (1887), *Le pouvoir social et l'ordre économique* (1889), *L'Église et la question sociale* (1894), *Philosophie morale et sociale* (1894-1896), *Le christianisme: exposé apologétique* (1904-1906). Em 1891, traduziu para francês a *Historia de la Filosofia* do cardeal espanhol Ceferino González, relevante pelo contributo sobre o neo-tomismo.

²²⁴ Filippo Tolli (1843-1924). Romano, licenciado em Letras, foi professor e publicista, muito empenhado no movimento católico italiano. Privou de perto com Mons. Domenico Jacobini em muitas das funções que exerceu, havendo certamente relações de amizade. Membro da comissão eleitoral de Roma em 1872, foi presidente do Círculo de S. Pedro entre 1874 e 1888. Em 1888, participa na reunião das comissões anti-esclavagistas existentes em Itália que instituiu a Sociedade Anti-esclavagista italiana, da qual foi eleito presidente em 1892, ocupando essas funções até à sua morte. Nesses anos escreveu em diversas publicações, com destaque para a sua colaboração para a *Rivista Internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie* dirigida por Toniolo, a *Vita nova* de Romulo Murri e o jornal *Corriere d'Italia*. Em 1884, foi nomeado para a Biblioteca Vaticana. Entre muitas outras actividades, de destacar ainda a participação nas homenagens do Ano Santo dedicado ao Cristo Redentor (1900) e nas celebrações do cinquentenário do dogma da Imaculada Conceição (1904), a vice-presidência do Congresso Mariano mundial e a direcção de duas peregrinações a Lourdes.

²²⁵ Em correspondência particular a Mons. Giuseppe Callegari, bispo de Pádua, Giuseppe Toniolo, a propósito deste evento, formulou de forma contundente uma apreciação sobre os limites do movimento católico português da época. Escrevia a 2 de Julho de 1895: «Per una nazione nuova affatto a questo movimento, il congresso fu notevole; per altri un pó più esperti, cosa mediocre. Si trattò di una serie di discorsi successivi, senza riunioni sessioni, senza discussioni e voti. Viceversa si differenziava dai nostri, per la partecipazione della autorità politiche, di corte, e di galloni di ogni specie e colore conforme al gusto e ao fasti iberici.» (Lettre n. 148. *Lettere*, vol. 1: 1871-1895, p. 136-137).

²²⁶ Cf. António Ventura – A contestação ao Centenário Antoniano de 1895. *Lusitania Sacra*. 8-9 (1966-1997) 361-383.

²²⁷ Sobre o conjunto de Congressos Católicos realizados neste período, cf. J. Pinharanda Gomes – *Os Congressos Católicos em Portugal: subsídios para a história da cultura católica portuguesa contemporânea (1870-1980)*. Lisboa: Secretariado Nacional para o Apostolado dos Leigos, 1984, p. 30-34.

²²⁸ Cf. nota diplomática de Mons. Jacobini nº 189 (SCAES, Portugal, 1892-1893, pos. 372, fas. 277, fls. 85-99), transcrita no Anexo II.

²²⁹ Cf.: Manuel Braga da Cruz – *As origens da democracia cristã*, p. 123-153; Marie-Christine Volovitch – O Círculo Católico Operário do Porto (1898/ 1911): um pré-corporativismo? In *O Fascismo em Portugal*. Lisboa: A Regra do Jogo, 1982, p. 79-103; António Matos Ferreira – Questions autour de la répercussion au Portugal (1891-1911) de l'encyclique *Rerum Novarum*, p. 462; ou ainda Eduardo C. Cordeiro Gonçalves – *O Círculo Católico de Operários do Porto e o catolicismo social em Portugal (1898-1910)*. Porto: Círculo Católico do Porto, 1998.

Abúndio da Silva mostrou grande interesse nestas iniciativas, como testemunha ainda o padre Martins Capela quando assinalava no seu Diário a 30 de Dezembro de 1892: «Visita do amigo Abúndio a quem emprestei um exemplar da “Chronica do Congresso”», referindo-se certamente às actas do Segundo Congresso Católico realizado em Braga, em 1892²³⁰. Ainda que não de forma imediata, Abúndio da Silva foi certamente integrando o alcance programático que esta nunciatura consubstanciava, o que se revela quer pela evolução pessoal manifesta no seu pensamento e opções, quer pelo seu próprio testemunho inserto nos seus últimos escritos.

Mons. Jacobini granjeara fama e amizades em certos círculos da intelectualidade portuguesa²³¹. Nos meios católicos conviveu com vários sectores e procurou incentivar a sua união, não lhe sendo estranha a estratégia preconizada pela constituição do Centro Católico Parlamentar, ainda que tenha prevalecido sempre a valorização religiosa e social que fazia do movimento católico. O impacto deste tipo de actuação do nuncio não deixou indiferente o jovem legitimista vianense, empenhado em associar-se de forma significativa à causa católica. O testemunho de Abúndio da Silva sobre este nuncio é tanto mais significativo porque a ele se dirigira solicitando apoio para os seus empreendimentos enquanto jovem legitimista. Mas, para se aquilatar o alcance da presença de Mons. Domenico Maria Jacobini em Portugal, outras opiniões são relevantes, como a significativa notícia biográfica publicada na *Voz de Santo António* aquando da sua partida de Lisboa e elevação a cardeal²³².

7. A CIDADE DO PORTO E O MOVIMENTO CATÓLICO

Até à morte, Abúndio da Silva manteve-se legitimista, reivindicando-se do autêntico tradicionalismo. Mas foi neste contexto dos anos 90 que iniciou um percurso onde, paulatinamente, foi formulando a subordinação da sua posição legitimista à questão religiosa, como ele próprio atesta anos mais tarde²³³. Terminada a

²³⁰ Tratava-se da *Chronica do Segundo Congresso Catholico da Provincia Ecclesiastica de Braga*. Braga: Typ. Lusitana, 1892.

²³¹ Como foi o caso do reconhecimento mútuo entre si e Oliveira Martins. Jacobini apreciava o escritor como intelectual e figura moral, tendo demonstrado expectativas favoráveis quando este desempenhou funções de governação como Ministro da Fazenda e testemunhado a sua presença aquando do seu falecimento. Cf.: Francisco Moreira das Neves – *O Grupo dos cinco: dramas espirituais*. Lisboa: Livraria Bertrand, 1945, p. 109-115; ou ainda Guilherme de Oliveira Martins – *Últimos dias de Oliveira Martins*. Lisboa: [Edição particular], 1895.

²³² Cf. *Voz de Santo António*, n.º 17, Maio de 1896, p. 359-360.

²³³ Em 1913 – *Cartas a um abade* – ao escrever sobre a «síntese científica do *tradicionalismo*», Abúndio da Silva refere-se particularmente ao pensamento de Balmes (p. 70). O pensamento de Jaime Balmes (1810-1848) teve grande irradiação e influência na segunda metade do século XIX. Sobre o seu pensamento, cf.:

sua formação em Direito, e a par do exercício da advocacia, realizou diversos concursos para professor, tendo mantido esta actividade profissional até ao final da sua vida ²³⁴. Para estes concursos, e no seguimento dos seus trabalhos como estudante – *Evolução dos contractos: breve ensaio de estudos juridico-sociaes* (1898) e *Uma classificação dos phenomenos e das ciências socaes* (1899) –, publicou dois trabalhos sobre a problemática social como – *A Theoria da população* (1903) e *O Capital-salários* (1907) – e, em 1904, apresentando-se como bacharel em Teologia e licenciado em Direito, deu à estampa *A História através da história*, que fora objecto das provas de concurso ao Curso Superior de Letras em Lisboa. Nesses anos de 1904 e 1905, residiu em Lisboa, tendo mantido escritório de advogado ²³⁵. A sua estadia na capital, ainda que curta, permitiu-lhe alargar os seus contactos. É certamente deste período o seu convívio com Quirino Avelino de Jesus ou com José Agostinho; aí assiste aos primeiros passos do Partido Nacionalista, acompanhando de perto os meandros das várias sensibilidades em torno da constituição de um partido católico. Patenteando o seu carácter interventivo, em 1905, lançou-se com Júlio Navarro y Monzó ²³⁶ na organização do primeiro Congresso de Jornalistas Católicos Portugueses ²³⁷, iniciativa realizada em Lisboa e que revela as relações que, na altura, Abúndio da Silva mantinha com o movimento católico.

Após esta passagem por Lisboa, Abúndio da Silva, pouco depois de completar 30 anos, e durante a última década de sua vida, fixou-se, com casa e escritório ²³⁸, na cidade do Porto, onde prosseguiu diversas actividades como professor

Historia de la Iglesia en España. Dir. Ricardo García Villoslada. Madrid: BAC, 1979, p. 512-515; ou ainda Rafael Portús – El poder civil en los escritos de Balme. *Analecta Sacra Tarraconensia*. 36 (1963) 123-179. A propósito das suas relações com o legitimismo, Abúndio da Silva afirmava ainda que deixara de ser «um escritor e um orador de partido, para ser apenas católico» (p. 28).

²³⁴ De acordo com a informação existente, exerceu a actividade de professor, nomeadamente na Escola Industrial Bernardino Machado na Figueira da Foz (1902-1903), na Escola Industrial Infante D. Henrique no Porto, onde foi nomeado director (14 de Setembro de 1910), e ainda, já no final da sua vida, na Escola Industrial Pedro Nunes em Guimarães.

²³⁵ Teve escritório aberto em Lisboa, na Rua de S. Julião n.º 61-2º, o qual publicitou regularmente no *Correio Nacional*, nomeadamente entre 28 de Novembro de 1904 e 15 de Fevereiro de 1905.

²³⁶ Júlio Navarro y Monzó (1882-1943). De origem espanhola, foi anarco-sindicalista nos seus tempos de juventude, tendo-se convertido ao catolicismo no início do século XX. Tendo passado a sua juventude em Lisboa, cedo se distinguiu no seio do movimento católico, em particular como defensor da sensibilidade democrata-cristã. Esteve ligado aos CCO, nomeadamente de S. Tirso. Em Madrid, em 1903, fez uma conferência sobre «La acción católica em Portugal», cuja publicação acentua o seu prestígio como publicista católico, tendo posteriormente colaborado em diversos órgãos da imprensa mais ligada ao catolicismo social e democrata-cristão, tornando-se redactor dos *Estudios Sociaes*, ligado ao CADC de Coimbra. O seu publicismo aguerrido provocou a sua prisão por alegado abuso da liberdade de imprensa. Em 1910, partiu para a Argentina onde, prosseguindo a sua actividade como jornalista, docente e desempenhando cargos públicos, veio a falecer.

²³⁷ Este evento teve lugar em Lisboa, entre 27 e 29 de Abril de 1905. Sobre a realização deste congresso, cf. J. Pinharanda Gomes – *Os Congressos católicos em Portugal*, p. 36-37.

²³⁸ Este percurso pessoal pode ser atestado pelos anúncios que saíram em diversos jornais publicitando a sua actividade de advogado. Na cidade do Porto teve consultório jurídico, para assuntos de direito civil e

do ensino técnico, advogado, jornalista e activista católico, tendo vindo a recolher-se na cidade limiana pouco tempo antes de morrer ²³⁹. Efectivamente, depois do longo período estudantil de Coimbra, foi na cidade do Porto que residiu de forma mais continuada e onde, como activista e publicista católico, granjeou consideração no meio católico portuense.

Na segunda metade do século XIX e inícios do XX, a cidade do Porto e a sua região foram cenário de acontecimentos marcantes para a vida nacional em geral, mas, de um modo muito particular, para o catolicismo. O Porto era então uma cidade com forte tradição liberal, que simbolicamente se pode considerar de resistência ao poder absolutista, marcada também pelos ideais e movimentos sociais como o republicanismo e o socialismo, desde a primeira tentativa revolucionária republicana em 1891 até ao impacte da instauração da República e com os reflexos nortenhos de resistência e insurreição monárquicos. A cidade do Porto apresentava-se como importante foco a nível comercial, com uma significativa colónia inglesa, onde a industrialização existente era marcada por um operariado com fortes ligações ao mundo rural ou à actividade artesanal, e onde também, desde meados do século XIX, tinham começado a surgir as primeiras comunidades protestantes no país ²⁴⁰. Era também um centro cultural importante. Diferentemente de Coimbra – a cidade universitária – e de Lisboa – a capital marcada pelo fervilhar ideológico e político –, a cidade do Porto apresentava outras características, patentes quando se analisa o movimento social católico, certamente por ter sido o centro impulsionador de diversas iniciativas, articulando o catolicismo tradicional do norte do país com a renovação empreendida com a restauração católica em torno das questões sociais.

Quando «os vaivéns da vida» trazem Abúndio da Silva para o Porto, como ele próprio refere, e aí se instala de forma permanente, dá-se o alargamento das suas relações e inicia-se um período de intensa actividade pública, com destaque para o que diz respeito às suas lides católicas. Essa sua permanência portuense correspondeu também ao período em que ocupava a sede catedralícia a figura prestigiada de D. António Barroso ²⁴¹. Este prelado herdara uma diocese marcada

comercial, direito penal e direito eclesiástico, na Travessa do Carregal n.º 89 (cf. *A Cruzada*, 16, 8 de Julho de 1908, p. 189), ou, em 1910-1911, junto à redacção do *Correio do Norte*, na Bateria da Vitória n.º 11, esquina com a rua de S. Miguel.

²³⁹ Em 1914, Abúndio da Silva fazia publicar um anúncio do seu escritório de advogado, em Viana do Castelo, na rua das Rosas n.º 134 (*A Aurora do Lima*, 59º ano, n.º 8630, Segunda-feira, 12 de Janeiro de 1914, p. 2).

²⁴⁰ Cf.: António Matos Ferreira – Protestantismo. In *DHP: Suplemento*, vol. 9, 192-193; ou ainda Luís Aguiar Santos – A transformação do campo religioso português. In *HRP*, vol. 3, p. 452-456.

²⁴¹ D. António José de Sousa Barroso (1854-1918). Formado no Colégio das Missões Ultramarinas de Cernache do Bonjardim, foi missionário em Angola. Ordenado bispo em 1891, com o título de Himéria, exerceu a administração de S. Tomé de Meliapor, realizando a sua actividade na Índia até ser confirmado, em 1899, como bispo do Porto. Distinguiu-se como orador, com destaque para as questões missionárias e sobre a actividade civilizadora dos portugueses, granjeando respeito nos mais diversos círculos sociais e

por uma forte revitalização religiosa, com particular incidência na formação do clero e no movimento católico, realizada pelo anterior bispo, o cardeal D. Américo Ferreira dos Santos Silva²⁴². Um e outro foram prelados que marcaram profundamente a diocese pelas suas iniciativas e pelo seu pensamento no respeitante à sociedade e ao catolicismo²⁴³.

Neste ambiente católico portuense, o Seminário Episcopal (de Nossa Senhora da Conceição)²⁴⁴ apresentava-se como um núcleo dinamizador, onde um grupo de eclesiásticos não só realizava um trabalho educativo, como também, e através de múltiplas actividades, marcava profundamente a cidade e, em particular, o movimento católico; isto é, em torno deste núcleo eclesiástico verificava-se um intenso trabalho intelectual e religioso, como no caso dos padres Joaquim Luís Assunção²⁴⁵ e Manuel Luís Coelho da Silva²⁴⁶. Entre essas figuras,

políticos da sociedade portuguesa. Como bispo do Porto, dispensou grande atenção à preparação do clero, incentivou o movimento católico e procurou reduzir o impacto do confronto entre católicos a propósito do Partido Nacionalista. Em 1911, resistindo à ordenação governamental interditando a divulgação da Pastoral Colectiva do Episcopado, e na sequência das disposições regalistas determinadas por Afonso Costa, encontrou-se afastado da diocese, tendo sido esta considerada vacante como por morte. As suas atitudes projectaram-no como figura de resistência católica à política laicizadora republicana.

²⁴² D. Américo Ferreira dos Santos Silva (1830-1899). Acerca deste prelado escreveu mais tarde Abúndio da Silva, em *Cartas a um abade*: «essa figura austera espartana, do Cardeal D. Américo, Bispo do Porto. Com inquebrável energia soube manter a independência do poder espiritual, contra todas as investidas do poder civil e nunca condescendeu em que o ser báculo servisse de muleta aos interesses partidários dos ministros da justiça. Votou-se com louvável paixão à formação do seu clero e consagrou o melhor da sua fortuna pessoal a um seminário destinado a fazer o conveniente recrutamento entre os jovens, logo de baixa idade. Foi sem dúvida um grande Bispo, severo sem deixar de ser bom, justiceiro sem deixar de ser indulgente; e todavia [...] não era nos meios afastados da acção católica que se rumorejavam calúnias contra eminentíssimo purpurado, que se faziam torpes insinuações acerca do seu governo como vigário capitular do patriarcado, que se dizia ter relações com uma seita secreta especial e severamente condenada pela Igreja, etc.» (p. 236).

²⁴³ Está em curso uma tese de doutoramento sobre o Cardeal D. Américo F. dos Santos Silva por Adélio Abreu, docente da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, no Porto. Este trabalho evidenciará, certamente, o percurso e a acção deste prelado, com incidência na sua atitude impulsionadora do movimento católico. Governando a diocese do Porto entre 1871 e 1899, o cardeal D. Américo apoiou de forma significativa as principais iniciativas no campo do associativismo católico, ao mesmo tempo que renovou os estudos eclesiásticos e a preparação sacerdotal, com destaque para o Seminário Episcopal. O conjunto da sua actividade é perceptível nas suas *Obras pastorais*, publicadas postumamente em 1901 e 1902. Cf. António Ferreira Pinto – *In Memoriam: no primeiro centenário do Senhor Cardinal D. Américo, bispo do Porto (1830-1930)*. Porto: Tipografia Porto Médico L.da, 1930.

²⁴⁴ Cf. António Ferreira Pinto – *Memória histórica e comemorativa da fundação, mudança e restauração do Seminário Episcopal do Porto*. Porto: Escola Tipográfica da Oficina de S. José, 1915.

²⁴⁵ Joaquim Luís Assunção, bacharel em Teologia e Direito pela Universidade de Coimbra, participou em iniciativas da Associação Católica do Porto e escreveu *Considerações sobre a missão do padre e controversia a proposito do ensino religioso nos lyceus*. Porto: Typographia Popular, 1899.

²⁴⁶ Manuel Luís Coelho da Silva (1859-1936). Bacharel em Direito pela Universidade de Coimbra, sócio do Instituto de Coimbra, professor de Direito Canónico, exerceu funções de provisor e vigário geral, tendo participado em iniciativas da Associação Católica e no CCO do Porto. Em 13 de Outubro de 1889, na oração de sapiência inaugural do ano escolar do seminário, desenvolveu o tema «O cristianismo e a questão social», temática a que voltou em 1901, também a 13 de Outubro, e nas mesmas circunstâncias, agora sob a denominação «A Igreja e a questão social». Em 1915 foi indigitado como bispo de Coimbra.

com relações pessoais atestadas com Abúndio da Silva, encontravam-se também os seus antigos condiscípulos António Ferreira Pinto e José Alves Correia, com os quais não só conviveu, como também participou em muitas dessas actividades culturais e religiosas. A Associação Católica do Porto ²⁴⁷ constituía então no meio portuense uma referência do dinamismo católico, como pioneira de um associativismo inovador no meio eclesial, através do qual se corporizavam ideias e acções em ordem à afirmação da religião católica na sociedade. Foi aí que, em 1907, Abúndio da Silva foi saudado como figura católica entre aquelas consideradas cimeiras do movimento católico da época ²⁴⁸: o Conde de Samodães ²⁴⁹ e o Doutor Francisco de Sousa Gomes. Mas foi certamente a sua colaboração com o jornal *A Palavra* e o estreitamento dos laços de amizade com Manuel Frutuoso da Fonseca ²⁵⁰ que deram a este período da sua vida um lastro de densidade no seu estatuto de militante católico.

²⁴⁷ Cf. Eduardo C. Cordeiro Gonçalves – *A Associação Católica do Porto há 125 anos: contributo para a sua história*. Porto: Associação Católica do Porto, 1997.

²⁴⁸ Foi A. J. Ferreira da Silva, presidente da Associação Católica, membro do Conselho do Rei, lente da Academia Politécnica e da Escola de Farmácia e director do Laboratório Municipal do Porto, que, em sessão pública da Associação Católica, a 8 de Dezembro de 1907, fez a seguinte apresentação de Abúndio da Silva: «Cumpre-me também testemunhar, de entre as pessoas que responderam ao nosso apelo, o meu reconhecimento [...] Em primeiro lugar, ao nobre Conde de Samodães, a alma desta sociedade, que, desde a sua fundação em 1872 até hoje, a vem apadrinhando e a tem amparado nos momentos difíceis; ao Snr. Dr. Sousa Gomes, ornamento da nossa Universidade, carácter lealíssimo como o dos velhos portugueses, e exemplo vivo e brilhante da aliança da ciência com a fé; e ao Snr. Dr. Abúndio da Silva, professor e escritor ilustre, que mais uma vez nos honra com os primores da sua palavra quente e eloquente» (Associação Católica do Porto – *Discursos pronunciados na festa da Associação Catholica do Porto em 8 de Dezembro de 1907 em honra da Immaculada Conceição*. Porto: Typographia Fonseca & Filho, [1908], p. 7 e 8).

²⁴⁹ Francisco de Azeredo Teixeira d'Aguilar (1828-1918), 2º Conde de Samodães. Desde as suas raízes familiares era um liberal monárquico constitucional e um católico de intervenção pública, profundamente envolvido no movimento católico e nas suas diversas iniciativas. Publicista profícuo e acutilante, escreveu em muitos dos principais jornais católicos da época. Foi figura destacada do Partido Nacionalista, onde pugnou pela destrinça entre partido católico e causa legitimista. Batalhou por uma conciliação entre o catolicismo e o liberalismo onde, distinguindo ideologia de sistema político, considerava haver uma integração dos valores cristãos pela ideologia liberal, mas sublinhando simultaneamente a liberdade religiosa em face das pretensões regalistas dos governos. Cf. Manuel Clemente – *Tolerância religiosa: Garrett e Samodães precursores da Dignitatis Humanae*; Francisco de Azeredo Teixeira de Aguilar e o apostolado dos leigos em Portugal; Maçonaria e o movimento católico português: a posição do Conde de Samodães (1828-1918). In *Igreja e sociedade portuguesa do liberalismo à República*, p. 217-222; 223-250; 251-259. Esta figura destacada do catolicismo oitocentista e dos inícios do século XX, a quem Abúndio da Silva designava «padroeiro» do movimento católico português, foi recentemente objecto de estudo detalhado de Eduardo C. Cordeiro Gonçalves – *Católicos e política (1870-1910): o pensamento e a acção do Conde de Samodães*. Maia: Publimai, 2004.

²⁵⁰ Manuel Frutuoso da Fonseca (1862-1908). Desde cedo, através do testemunho de seu pai José Frutuoso da Fonseca, encontrou-se envolvido nas lides católicas, nomeadamente através da Associação Católica do Porto e do jornal *A Palavra*, do qual foi durante muito tempo o principal redactor, sendo considerado por alguns como o «Louis Veuillot português». Entre os muitos empreendimentos em que se envolveu, podem destacar-se: fundação e presidência da Juventude Católica do Porto (1895); secretário do Centro Católico do Porto (1895), fundação no Porto, em 1898, e direcção do primeiro Círculo Católico

Com efeito, pode considerar-se que foi, em grande medida, na cidade do Porto que, em torno da Associação Católica e do jornal *A Palavra*, se desenvolveu com maior consistência o sentido do movimento católico ²⁵¹. A publicação e a divulgação da encíclica *Rerum Novarum* conduziram à emergência de diversas sensibilidades a propósito da questão social, debatendo-se a cooperação entre patrões e operários, equacionando-se a relação entre pobreza, trabalho e justiça, enquanto vertentes da realização do homem e situações da ordem social. Em torno do jornal *A Palavra* e de diversas formas associativas desenhara-se um determinado modo de agir e pensar católicos. Foi também neste contexto que, em 1898, Manuel Frutuoso da Fonseca fundou o primeiro Círculo Católico de Operários (CCO) ²⁵². Toda esta dinâmica correspondeu à concretização da doutrina leonina, onde a par de um pensamento teológico e cultural, marcado por uma antropologia centrada no pecado, se estabelecia uma compreensão da condição operária e das agruras da vida como expressão do suor humano, próprio da condição do homem a redimir, e onde o movimento católico devia propiciar o surgimento do «bom operário» ²⁵³, corporizando a regeneração social, na medida em que este desiderato convocava os deveres sociais e morais de ricos e pobres, de patrões e operários, de uns e outros como católicos agindo cristãmente. Foi neste ambiente intelectual e religioso que se verificou, de modo mais consistente e aprofundado, a trasladação das preferências legitimistas de Abúndio da Silva para a valorização prioritária da questão religiosa enquanto tal, nomeadamente pela sua inserção no movimento social católico e na questão social entendida como questão religiosa, isto é, por um programa reformador da sociedade assente numa mutação moral como resultado de uma prática religiosa mais consciente, mais autêntica e mais fundamentada.

de Operários, no âmbito do qual fundou *O Grito do Povo* (1899), que dirigiu entre 1899-1906. Cf. Amaro Carvalho da Silva – O Partido Nacionalista no contexto do nacionalismo católico, p. 188-189; ou ainda Eduardo C. Cordeiro Gonçalves – *O Círculo Católico de Operários do Porto e o catolicismo social em Portugal (1898-1910)*. São múltiplos os testemunhos sobre o relacionamento de Abúndio da Silva com Manuel Frutuoso da Fonseca. Ainda no seu tempo de Coimbra colaborara em *A Palavra* e, em 1903, participou na peregrinação a Lourdes onde se refere ao seu «amigo sn.r Fonseca, esclarecido redactor d'A Palavra», organizador da iniciativa. De acordo com indicação directa de Abúndio da Silva, a relação entre ambos contribuiu para a integração deste nas fileiras partidárias do nacionalismo, pois a isso se refere na p. 67 de *Nacionalismo e acção catholica* (1909) e na p. 95 de *Cartas a um abade* (1913). Foi durante a doença de Manuel Frutuoso da Fonseca que Abúndio da Silva dedicou o seu livro *O Dever presente* (1908) e escreveu editoriais para *A Palavra*. O mesmo Abúndio da Silva recordava com saudade, ainda em 1913, a «amizade de irmãos» que os unia.

²⁵¹ Cf. João Francisco de Almeida Policarpo – *O Pensamento Social do grupo católico "A Palavra" (1872-1913)*. 2 vols. Coimbra; Lisboa: Universidade de Coimbra; Universidade Nova de Lisboa, 1977 e 1992.

²⁵² Cf.: Marie-Christine Volovitch - O Círculo Católico Operário do Porto (1898-1911): um pré-corporativismo?; ou ainda Eduardo C. Cordeiro Gonçalves – *O Círculo Católico de Operários do Porto e o catolicismo social em Portugal (1898-1910)*.

²⁵³ Cf. João Francisco de Almeida Policarpo – O “Bom Operário”: estudo de uma mentalidade. *Revista de História das Ideias*. 3 (1979) 53-117.

Situar Manuel Abúndio da Silva neste contexto citadino, cultural e religioso que constituía a referência principal do seu quotidiano, permite perceber que não era, portanto, uma pessoa isolada. Se trouxera contactos e amizades do seu ambiente limiano e vianense, do tempo de Coimbra ou de Lisboa, foi, certamente, na cidade do Porto que consolidou conhecimentos e cumplicidades com companheiros das suas lides católicas, leigos e eclesiásticos. E, a par do conjunto dessas relações propiciadas pelo meio católico, tinha também convivência com um círculo de amigos e de pessoas de quadrantes profissionais e mentais distintos, atestado pelo seu próprio testemunho e pelas dedicatórias que se encontram em muitos dos seus livros da época. Ao escrever as suas últimas vontades, Abúndio da Silva não deixou de evocar algumas dessas amizades mais próximas, que testemunham bem o percurso pessoal que realizou desde deixou a cidade limarense até ao retorno, nos seus últimos dias²⁵⁴. Cultivava também certa vida social que, expressiva da época e do seu ambiente social, ilustra como o seu envolvimento católico não o impedia de frequentar espectáculos públicos e aí conviver com pessoas das suas relações. Em 1912, vivendo ainda na cidade do Porto, ele próprio testemunha tal atitude quando conta:

«Ontem as minhas aulas acabaram antes das oito horas, e como a noite não estivesse má e eu sentisse a necessidade de me distrair um pouco, fui dar comigo ao *Sá da Bandeira*, antigo teatro *Príncipe Real*, onde assisti à representação da *Viúva alegre* por uma companhia italiana.

No teatro encontrei pessoas que não via há meses, e andei pelos camarotes a cumprimentar famílias das minhas relações que ignoravam ainda o meu regresso.»²⁵⁵

Pode considerar-se que este ambiente portuense foi um factor determinante para Abúndio da Silva, de forma mais profunda, transitar das suas origens legitimistas para o terreno do movimento católico, esgrimindo a sua argumentação intelectual, envolvendo-se no terreno da acção política, mas sobretudo subordinando esta ao valor da religião em si, como realidade específica e autónoma, em torno da qual delineou a compreensão da liberdade da religião e da Igreja Católica.

²⁵⁴ «Peço a minha mulher que, como lembrança, dê algum objecto do meu uso ou alguma obra da minha livraria aos meus seguintes amigos, aos quais devo muita amizade e gratidão: Dr. António Henrique Gomes, de Vila Nova de Cerveira; Justino José Correia, actual delegado do Procurador da República em Viana; António Monteiro dos Santos, dr. António Júlio de Barros, médico, e Luís Pinto de Magalhães, do Porto. Mais peço à minha mulher que nunca se esqueça de meu tio Sebastião e mulher, enquanto vivos, e os beneficie consoante os seus recursos» (Testamento).

²⁵⁵ *Feminismo e acção feminina*, p. 189 e 190.

CAPÍTULO 3

RELIGIÃO E SOCIEDADE EM ABÚNDIO DA SILVA

A modernidade comporta a possibilidade de se nomear especificamente, e de forma autónoma, a religião ¹. Trata-se de um assunto que ocupou diversamente muitos intelectuais oitocentistas e que se encontrava na primeira linha do debate intelectual e político deste período. A apreciação da natureza e função da religião revelara-se um núcleo constante do confronto cultural e social ao longo de todo o século XIX, com diferenciados matizes e implicações ². Considerando esta problemática no quadro da época ³, a análise da religião não se circunscrevia a con-

¹ Cf.: *Christianisme et modernité*. Dir. Roland Ducret; Danièle Hervieu-Léger; Paul Ladrière. Paris: Les Éditions du Cerf, 1990; *Modernity and religion*. Introdução de Ralph McInerny. Notre Dame (Indiana); Londres: University of Notre Dame, 1994; e Michel Lagrée – *Religion et modernité: France, XIXe – XXe siècles*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2002.

² Cf. João Francisco Marques – Apologética. In *DHRP*, vol. 1, no que respeita à época contemporânea, p. 89-102.

³ Desde meados do século XIX português que, de forma contínua e mais ou menos sistemática, se foi evidenciando uma crítica à religião de modo a introduzir aspectos atinentes ao conteúdo antropológico e sociológico, já não só da realidade eclesiológica, mas sobretudo da percepção sobre o *homo religiosus*. Havia uma problemática religiosa que, passando pelo modo como a Igreja Católica existia na sociedade, preenchia um questionamento em torno do indivíduo, da sociedade e da finalidade do religioso como elemento de sentido e de identidade. Exemplo desta problemática, não redutível ao anticlericalismo, e revelador de posições definidas a partir de diversos campos ideológicos e sensibilidades filosóficas, como a crítica liberal ou dos primeiros socialistas à religião, são autores como Pedro de Amorim Viana (1822-1901), ou protagonistas da geração de 70 como Salomão Sáragga (1840-1881), Eça de Queiroz (1845-1900), Ramalho Ortigão (1836-1915), Oliveira Martins (1845-1894) e Teófilo Braga (1843-1924), ou ainda Sampaio Bruno (1854-1915) e Miguel Bombarda (1851-1910), entre muitos outros, e que constituíram expressões diferenciadas de apreciação da dimensão espiritual do homem e da realidade social e histórica do cristianismo.

siderar o enquadramento da população por parte do clero, fosse pela administração dos sacramentos, fosse por outras funções quotidianas associadas à educação e à representação social nos actos de registo civil e de ordenação da vida dos indivíduos. A religião, enraizando determinada imagética da transcendência, modelava as relações dos indivíduos entre si, autenticando-lhes os seus modos de existir.

Contudo, numa perspectiva de confessionalidade, e no caso específico do catolicismo, as dimensões múltiplas do fenómeno religioso encontravam-se assentes num princípio de autoridade, associadas à hierarquia eclesiástica, articuladas simultaneamente com formulações doutrinárias, dogmáticas e outras, e com ritos litúrgicos, em torno dos quais se verificava a reprodução de uma ordem de vivência individual e social que visava prefigurar e representar uma ordem divina, em relação à qual a Igreja Católica se apresentava como fiel e legítima expressão, capacitada em mediar os crentes para um horizonte específico: a salvação.

Assim, para os católicos, defender a religião na sociedade – tema recorrente na apologética católica oitocentista e bem presente nos debates do início do século XX – implicava fazê-lo em torno da Igreja Católica e batalhar por esta, como esteio fundante da própria sociedade. No contexto do liberalismo político, tal procedimento conduzia necessariamente à problemática política. Por um lado, os católicos enquanto cidadãos encontravam-se na encruzilhada das diversas opções partidárias que, desde o legitimismo aos diversos partidos liberais, pugnavam pelo poder político acarretando conseqüentemente uma fractura de natureza política no seio do terreno religioso. Por outro, esta dimensão política formulava-se também em torno da necessidade sentida e assumida da organização dos católicos na sociedade, não simplesmente em função das práticas religiosas específicas ou da sua gestão, mas no combate pelo poder político que, antes de pretender ser de governação, se consubstanciava na capacidade legislativa; isto é, pretendia-se responder à necessidade, considerada imprescindível, de se fazerem «boas leis», consentâneas com os princípios da religião e da Igreja Católica, estabelecendo e reconhecendo, de certo modo, a prevalência dessa doutrina católica como fundamento da ordem social ⁴. Esta era a orientação leonina, presente na perspectiva do *ralliement* ⁵, para a qual o factor determinante não eram os

⁴ Cf.: António Matos Ferreira – A Igreja Católica em confronto com o liberalismo; Manuel Braga da Cruz – *As origens da democracia cristã*.

⁵ A política de *ralliement* definida pela carta pastoral leonina aos bispos franceses *Au milieu des sollicitudes* (16 de Fevereiro de 1892), se estabelecia o princípio da adesão dos católicos à autoridade civil para além da contingência e relatividade das formas de governo, distinguindo entre instituições políticas dos regimes e a legislação por elas emanada, não abdicava, bem pelo contrário, da necessária intervenção dos católicos por todos os meios legais e honestos, para que essa legislação expressasse os interesses e a doutrina da Igreja, como manifestação do bem comum. Cf.: Manuel Braga da Cruz – *As origens da democracia cristã*, p. 106-117; Bruno Dumons – *Catholiques en politique: un siècle de ralliement*. Paris: Desclée de Brouwer, 1993.

regimes políticos ou mesmo as formas de governação, mas as leis enquanto expressão dos princípios morais e sociais, necessariamente religiosos.

Dois eixos distintos definiam então a problemática em torno da religião: por um lado, aquele que derivava do questionamento da função e do valor da religião na sociedade; e, por outro, as questões presentes no interior do próprio terreno religioso, decorrentes da recomposição do religioso em face da modernidade e dos vários cambiantes desencadeados pela secularização. Quer a herança revolucionária⁶, quer a reacção a esta, transportavam por diversas vias uma interrogação sobre a natureza e a função social da religião com destaque para a crítica às mediações institucionais. Esse itinerário ia desde a crítica à religião – como facto social e de crença –, tomada esta como reflexo anti-racional e anti-científico, até às múltiplas formas de valorização da componente moral da religião. Esta crítica situava-se em contraponto ao dogma como expressão não só da inflexibilidade perante a realidade, e como que rejeição desta, mas também como expressão da não convertibilidade das instituições religiosas, em particular da Igreja Católica e da sua visibilidade identificada à autoridade romana – o papa⁷.

Desde um autor como Alexandre Herculano até ao anticlericalismo e laicismo republicano, verificou-se um percurso protagonizado por sucessivas gerações que foram corporizando tópicos de contestação às instituições eclesásticas, em particular em torno da figura do padre, integrando sucessivamente outras dimensões especificamente religiosas como a natureza de Deus, a historicidade de Jesus e da Igreja, ou, ainda, um questionamento sobre os parâmetros antropológicos e filosóficos do fenómeno religioso, com destaque para uma fundamentação alicerçada na valorização da ciência. Por sua vez, o campo católico também reagiu e posicionou-se em face desta problemática e interveio em vários planos, através de persistente empenho apologético, com destaque para a imprensa e o púlpito, para contrariar e combater estas críticas consideradas não só como redutoras da religião, mas também como expressão dos seus inimigos. Essa argumentação versava e procurava demonstrar, *ad contario*, a compatibilidade da fé com a razão, da religião com a ciência e progresso, da Igreja Católica com a liberdade, apontando as insuficiências e os erros que, em seu entender, atravessavam o pen-

⁶ A herança revolucionária acabava por ser o conglomerado das diversas lutas e aquisições políticas e sociais desde a Revolução Francesa até à instauração republicana, em relação à qual a França constituía o paradigma sobressaliente. Cf. Manuel Clemente – Os católicos portugueses e os princípios de 89. In *Igreja e sociedade portuguesa do liberalismo à República*, p. 333-352.

⁷ A figura do papa e o seu desempenho – isto é, a questão do poder e das condições para o seu exercício por parte do papado – passaram a estar condicionados, mas também valorizados, pela «questão romana» nas suas diversas vertentes. O facto do papa ter perdido os Estados pontifícios e considerar-se “prisioneiro” tornou-se um dos aspectos centrais nos debates sobre a legitimidade religiosa na sociedade enquanto realidade autónoma, a qual se associava intimamente ao desempenho das funções do pontífice romano enquanto expressão de uma intencionalidade divina; isto é, do foro espiritual, não redutível aos poderes políticos próprios da temporalidade.

samento da época como dissolução mental e social, sublinhando concomitantemente a superioridade da religião católica.

Porém, e a par deste confronto ou para além dele, a religião não só tinha adquirido uma especificidade própria – inerente à modernidade –, como acabara também por transportar conflitos e confrontos para o seu interior, de que a dimensão política foi uma das manifestações.

1. UM TESTAMENTO DE CONVICÇÕES

No seu testamento, datado de 19 de Fevereiro de 1914, Manuel Isaías Abúndio da Silva, sublinhando que se achava «no pleno gozo das [suas] faculdades mentais e livre de toda e qualquer coacção», definia aquilo que, de certo modo, se pode considerar o núcleo central do seu perfil como católico militante: «[...] Educado e criado na Religião Católica Apostólica Romana, tem sido ela o maior e mais entusiástico amor de toda a minha vida, e à sua defesa tenho dado o melhor dos meus esforços e trabalhos»⁸. Ao exprimir as suas últimas vontades, sintetizava o seu entendimento quer sobre a natureza do seu envolvimento no movimento católico, quer sobre o tipo de obstáculos encontrados: «Tendo ocupado um certo destaque no movimento católico do meu país, passei por muitos desgostos e tenho suportado muitas injustiças, cometidas principalmente pelos que se confessam meus irmãos na fé, mas que parecem colocar outros interesses acima dos da Igreja de Jesus»⁹. E precisava bem que essas dificuldades tinham sido essencialmente internas ao catolicismo, pois tinham ocorrido na relação com outros católicos, dos quais sentia uma certa mágoa, formulando essa percepção em termos de contrição: «A todos perdoo do fundo do meu coração, e se a alguém agravei humildemente lhe peço que me perdoe também»¹⁰. Todavia, diante das tensões e lutas havidas, esta vontade de reconciliação última não o impedia de reafirmar a sua determinação em relação aos problemas do país e às consequentes responsabilidades dos católicos diante das mudanças políticas, sem iludir a nova realidade resultante da implantação republicana e, considerando a conjuntura, da impossibilidade de uma restauração monárquica:

«Depois de Deus, tem sido a Pátria o objecto dos meus maiores anelos; e se o regime vigente não traduz as minhas mais íntimas e enraizadas preferências políticas, não é isso motivo para que eu recuse ao meu país todos os serviços que possa prestar-lhe.

⁸ Testamento (cf. Anexo VIII, p. 505).

⁹ Testamento.

¹⁰ Testamento.

Reconheço que neste momento a monarquia só podia ser restaurada por imposição ou com o concurso de estrangeiros; e por isso, como bom português, prefiro voltar-me para a República, pois nunca me consideraria súbdito de um príncipe que, embora português, se sentasse no trono do meu país por ordem ou decisão de estranhos»¹¹.

De facto, Abúndio da Silva nunca renunciara ao legitimismo político; apresentava-se como católico, legitimista e português (isto é, nacional em contraponto a estrangeiro)¹². Mantendo-se legitimista, lidava em simultâneo com dois planos distintos: as suas convicções pessoais e as limitações da própria realidade e respectiva evolução. Esta atitude, não deixando de reflectir pragmatismo, traduzia também um nacionalismo de soberania em face de qualquer outra solução política que, apesar de mais coadunada com as suas convicções, trairia, contudo, esse princípio patriótico. Portanto, no pensamento e na acção de Abúndio da Silva não se pode ver unicamente a concretização imediatista ou voluntarista das suas convicções, mas um trabalho de racionalidade sobre a religião e a política, onde hierarquizava a validade das escolhas em torno de dois princípios e fundamentos que apreciava como maiores ou superiores: Deus e a Pátria, afinal os dois pilares do próprio tradicionalismo ideológico. Por isto, pode considerar-se que, em Abúndio da Silva, mais do que uma mudança ideológica, o que ocorreu foi um processo pessoal de deslocação do seu universo mental, acompanhando a recomposição do catolicismo no início de novecentos em face das mudanças políticas e sociais, pugnando simultaneamente, não por uma subordinação conjuntural mas com realismo político, pela afirmação do primado do religioso. Patenteava-se a centralidade da religião que, na pegada do pensamento social católico delineado por Leão XIII, visava o todo social, em relação ao qual a política era essencialmente entendida de modo instrumental.

Assim, Abúndio da Silva acabara, de algum modo e por esta via, por se distanciar do legitimismo político enquanto primado de acção, certamente não só porque este se apresentava dividido e inviável¹³, mas também porque a sua condição de católico o conduziu a valorizar, ou até a privilegiar, as orientações leo-

¹¹ Testamento.

¹² Esta dimensão do nacional contra o estrangeiro decorria numa primeira fase da natureza do legitimismo de Abúndio da Silva, ainda presente em 1913, quando escreveu *Cartas a um abade*. Inicialmente correspondia à identificação com a figura de D. Miguel II, considerado legítimo e colocado em contraponto ao monarca constitucional encarado como ilegítimo; porém, esta perspectiva dera lugar, na decorência do Ultimato inglês, à defesa dos interesses nacionais contra os do estrangeiro. Assim, esta formulação legitimista transitou, progressivamente, da problemática dinástica para a de um nacionalismo oposto à subordinação dos interesses do país aos interesses estrangeiros.

¹³ A inviabilidade do legitimismo político decorria do seu acantonamento pela redução provocada pela ordem monárquica constitucional e pelo factor religioso decorrente da subalternização partidária preconizada por Leão XIII, com forte incidência no campo católico.

ninas como o vector central da sua intervenção pública e do fundamento do movimento católico, entendido este como a mobilização dos católicos num esforço de cristianização da sociedade. Nessa formulação do seu ser católico afirmava-se a centralidade e a supremacia da religião em detrimento da acção política, entendida esta como partidária e, consequentemente, fracturante.

O tradicionalismo em que Abúndio da Silva se moveu na sua juventude correspondia a uma espécie dum messianismo restaurador duma ordem antiga, harmoniosa, de cooperação dos corpos sociais – o tradicionalismo organicista – que, em 1913, formularia em *Cartas a um abade*, ao exprimir a sua permanência na fidelidade a esse ideário ¹⁴. Não o revogando no seu testamento, expressão última das suas convicções, o legitimismo político não era, contudo, uma convicção de solução política; constituía antes uma miragem de alternativa àquilo que se diagnosticava como sendo a crise nacional ¹⁵. Esse tradicionalismo não se apresentava como o retorno ao absolutismo, mas como valorização de um regime assente nas liberdades medievais; nem como qualquer forma de providencialismo sebastianista, mas, pelo contrário, pugnando por um empenhamento, contrário a qualquer «pessimismo messiânico» ¹⁶, capaz de gerar um autêntico movimento católico capaz de restaurar a sociedade ¹⁷.

A religião surgia, assim, na formulação final da sua vida, como o centro nuclear dos seus esforços em relação à causa católica, entendida esta na sua dupla dimensão de movimento religioso e social, em ordem à regeneração do indivíduo e da sociedade. Colocado deste modo o seu envolvimento enquanto católico,

¹⁴ Abúndio da Silva – *Cartas a um abade*, p. 70-71, acrescentando mais adiante: «tradicionalista não é o que tenta galvanizar o passado, mas o que pretende unir as realidades tangíveis de hoje e os justos ideais de amanhã com tudo o que do passado veio grande, bom, são e glorioso, e como tal sempre jovem ou capaz de rejuvenescer-se por uma hábil adaptação às necessidades» (p. 93-94).

¹⁵ A crise nacional era sentida «um grave mal» que «minava a vida portuguesa». Tratava-se de uma «infecção» que invadia a sociedade, pois «fazia-se sentir quando era já evidente a indiferença religiosa ou o espírito anti-católico das nossas classes pensantes e dirigentes, e quando no seio da nossa sociedade principiava a gestação de um novo regime, concebido no positivismo e na impiedade e que já tivera a sua alvorada de sangue na manhã do 31 de Janeiro» (*Cartas a um abade*, p. 76).

¹⁶ A propósito desta atitude negativa em face da realidade, Abúndio da Silva escrevia em *Cartas a um abade*: «É grave a questão política? difícilimo o problema religioso? melindrosíssimo o estado da fazenda pública? Delicado a nossa situação de potência colonial? Já ninguém contesta estes lugares comuns da imprensa e da retórica tribunicia: mas sobre todas estas crises anda por aí muita gente apostada em por uma maior: – a crise da esperança, da confiança, no esforço próprio, no nosso destino, na nossa boa estrela, na Providência divina!» (p. 12). Cf. ainda p. 13-17.

¹⁷ Abúndio da Silva, comparando com outras realidades nacionais, nomeadamente com a Espanha, considerava que «[...] entre nós só muito tarde apareceu quem oferecesse à reconstrução religiosos e social um pensamento director e não tivemos quem elaborasse uma sistematização científica, uma filosofia, de que tanto carecia a restauração católica e nacional nos indivíduos, na sociedade e no Estado» (*Cartas a um abade*, p. 75). A propósito da génese e desenvolvimento do movimento social católico, cf. António Matos Ferreira – *Question autour de la répercussion au Portugal (1891-1911) de l'encyclique Rerum Novarum*, p. 443-464.

Abúndio da Silva traçava o itinerário de um percurso activista e intelectual, nomeadamente na obra publicada, onde se pode perceber o fio que interliga a religião e a dimensão do social, acabando inevitavelmente por assumir, no terreno político, parte significativa da sua manifestação.

2. DA PROBLEMÁTICA SOCIAL E RELIGIOSA À QUESTÃO POLÍTICA

Ao tomar-se em consideração, num primeiro momento, os vários escritos de Abúndio da Silva, e ao encará-los de forma justaposta, pode ter-se a sensação de uma certa dispersão nos seus interesses, pois neles se abordam, aparentemente, temas ou filões de reflexão com pouca ligação entre si. É conveniente, porém, encarar-se essa produção com uma outra atenção, a partir de outros critérios, considerando sobretudo o próprio percurso e as preocupações de Abúndio da Silva. De facto, através de um diversificado conjunto de títulos, apresenta-se uma obra una, articulada em torno de dois pólos: a religião e o social.

Pode observar-se, afinal, a existência de um percurso, balizado por um conjunto de trabalhos que correspondem a publicações feitas por Abúndio da Silva desde o seu tempo de estudante em Coimbra até 1907, que podem ser tomados como uma etapa, e onde se detecta uma preocupação e intenção intelectuais em delimitar o âmbito da religião na sociedade. Estes estudos vão desde *Evolução dos Contractos* (1898) e *Uma classificação dos fenómenos e das sciencias sociais* (1899), elaborados nos últimos anos da sua permanência em Coimbra, ainda como estudante, até às *A Theoria da população* (1903)¹⁸ e *O Capital-salários* (1907)¹⁹, passando pela *A História através da história* (1904)²⁰, realizados no âmbito de vários

¹⁸ *A Theoria da população*. [Viana do Castelo] Famalicão: Typografia Minerva, 1903, 154 p. Este estudo, organizado em 17 capítulos, onde Manuel I. Abúndio da Silva se apresenta, no frontispício da obra, como bacharel em Teologia e formado em Direito, membro do Instituto de Coimbra e do Real Instituto de Lisboa, etc., é dedicado «Ao Il.mo e Ex.mo Snr. Dr. José Maria de Queiroz Velloso do Conselho de Sua Magestade, Lente do Curso Superior de Letras, Chefe da 2ª Repartição da Direcção Geral de Instrução Pública, Governador civil do distrito de Viana do Castelo».

¹⁹ *O Capital-salários*. Porto: Typographia Universal (a vapor) de António Figueirinhas, 1907, 221 p., dedicado «Ao Il.mo Ex.mo Snr. Dr. António Augusto da Silveira Almendro, capitão-médico do Exército». Partindo da relação entre salariado e trabalho, esta obra composta por dez capítulos, aborda a natureza do capital-salário nas suas várias componentes de consumo, de tecnologia, dos juros, lucro e impostos, para se debruçar sobre as organizações capitalistas e dos operários, discorrendo sobre o significado do salário e a função do Estado.

²⁰ *A História através da história*. Lisboa: [Impresso no Porto, Typographia Universal de José Figueirinhas Junior], 1904, 286 p. Neste trabalho, dividido em dez capítulos, aborda a História e o espírito social, traçando o percurso desta forma de conhecimento desde o Oriente antigo, passando pela tradição greco-romana, medieval e renascentista, para depois se ater às diferentes escolas da filosofia da História e a sua relação com a sociologia, terminando com a análise do caso específico do pensamento historiográfico em Portugal.

concursos para provimento docente ²¹. São trabalhos em que, demonstrando muita apetência informativa, o seu objectivo primeiro não era expor o pensamento ou a doutrina católicas mas, ao fazer um excursão pelas diversas teorias sócio-económicas, estabelecer o quadro de uma interpretação mais ampla acerca do funcionamento da sociedade e das relações entre os diversos aspectos que a constituíam, no propósito de aí equacionar o lugar e a função próprios da religião.

Na altura em que finalizava o seu curso de Direito, em 1899, Abúndio da Silva escreveu esse breve estudo sobre *Uma classificação dos fenómenos e das ciências sociais*, cujo interesse se situa ao nível da reflexão que estabeleceu acerca da sociologia enquanto forma específica de conhecimento:

«Um dos graves defeitos de que enfermam quase todos os autores que se têm dedicado a esta questão, é o de confundirem a classificação das ciências sociais com a divisão interna da sociologia. Classificar as ciências sociais; é também assignar nessa classificação um lugar próprio para a sociologia» ²².

A preocupação manifestada por Abúndio da Silva era a de estabelecer que «uma boa classificação das ciências sociais não deve por isso ver os fenómenos sociais em separado, ou apenas nas suas relações com o antecedente e o subsequente da série lógica ou cronológica em que é de uso dispô-los» ²³, à maneira do cientismo. Procurava discernir a objectividade do estudo da sociedade a partir do «carácter fisiopsíquico do organismo social», para o qual «não repugna que haja uns fenómenos que são de preferência e originariamente devidos a causas físicas, e outros que são causados por actividades eminentemente psíquicas» ²⁴. Mas, para além desta rigidez fisicista e psicologizante da compreensão dos fenómenos sociais, manifestava-se neste estudo a preocupação de Abúndio da Silva em equacionar o lugar da religião, e em particular do cristianismo, no quadro dessa análise das ciências sociais:

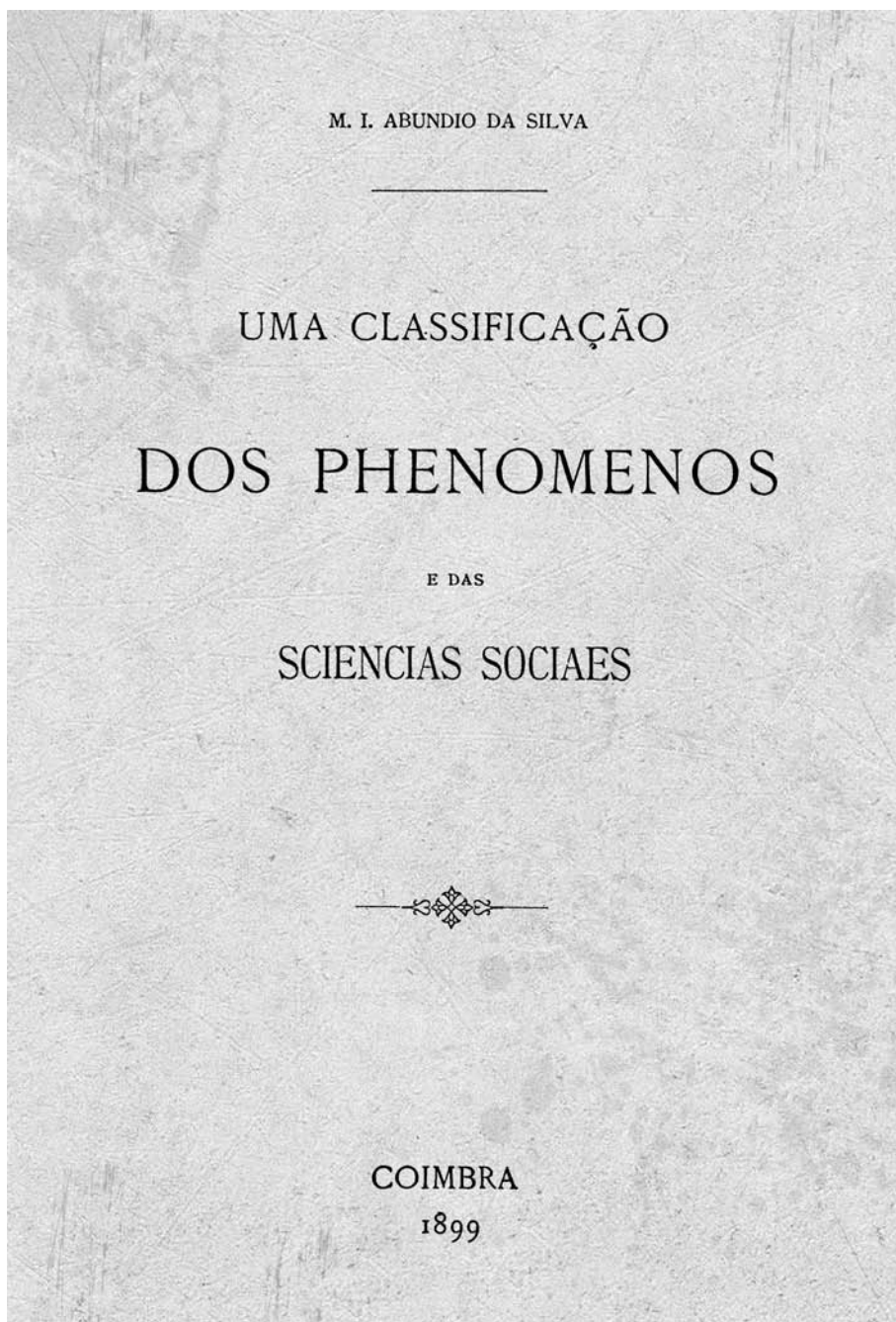
«[...] o fenómeno psíquico precisa de uma certa materialização para se tornar social, sem contudo perder a sua base psíquica. Exemplo frisante encontramos num fenómeno religioso. O Cristianismo, enquanto foi apenas

²¹ *A Theoria da população*, publicado em 1903, correspondeu à «dissertação apresentada ao júri do concurso para provimento de uma cadeira de professor, vaga na Escola Industrial “Bernardino Machado”, da Figueira da Foz», e *A História através da história*, publicado em 1904, foi elaborada como «dissertação apresentada ao Curso Superior de Letras, de Lisboa, no concurso para provimento da cadeira da História Antiga, Medieval e Moderna».

²² *Uma classificação*, p. 11.

²³ *Uma classificação*, p. 16.

²⁴ *Uma classificação*, p. 21.



14. Página de rosto do livro *Uma classificação dos phenomenos e das sciencias sociaes*, escrito por Abúndio da Silva e publicado em 1899.

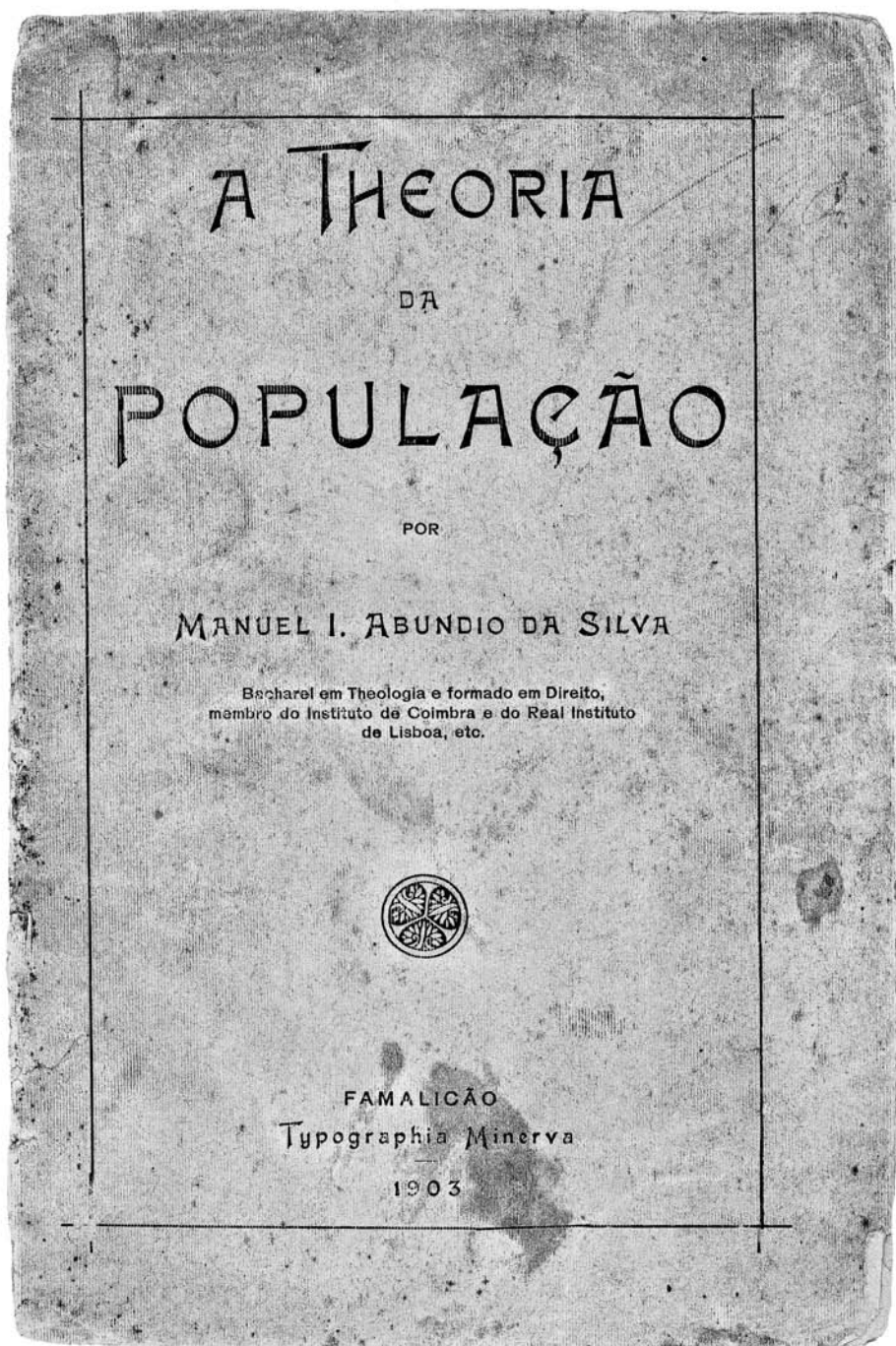
uma cogitação de Jesus, não era um fenómeno social; só quando ele foi revelado e aceite pelos outros homens, só quando venceu o misoneísmo social e se transformou como que numa atmosfera que as gerações respiravam, só quando criou e inspirou poderosos institutos, é que ele se manifestou como fenómeno social de capital importância. Este ideal como que se *objectiva* no meio social e arrasta consigo os próprios indivíduos que, no foro íntimo da sua consciência, descrêem e zombam dele. O ideal religioso, enquadrado, objectivado nos costumes, nas instituições, na opinião pública, impõe-se como uma *coisa*, como uma força maior, a todos aqueles que, na liberdade do seu pensamento, se declaram ateus»²⁵.

Estas considerações são relevantes na medida em que nos permitem compreender o modo como o autor procurava situar o fenómeno religioso no quadro da análise da sociedade. Assim, mais importante do que a sua dissertação sobre a classificação das ciências sociais, enquanto exercício crítico das várias escolas do pensamento sociológico nascente ou, nomeadamente, da distância que toma em relação ao positivismo, na proposta sugerida por Abúndio da Silva, o núcleo do seu pensamento reside na afirmação de que: «O fenómeno religioso adquire uma enormíssima importância, e a religião chega por vezes a ser a norma directiva de toda a actividade social: a religião mostra forças mais do que suficientes para agregar em um só círculo os elementos mais heterogêneos, como fez o Cristianismo, ou para promover a desagregação de sociedades homogêneas, como sucedeu com as seitas brahamicas da Índia ou do Tibete»²⁶. É óbvio que, nestas afirmações, Abúndio da Silva valoriza sobretudo o papel unificador do religioso, revelando a dificuldade, na época, em particular no campo católico mas não só, em compreender a complexidade das experiências religiosas como processo fundamental de diferenciação. Ao referir o cristianismo, entendia-o fundamentalmente como o catolicismo romano, não atendendo à cissiparidade protestante e ao seu papel na gestação da sociedade moderna estadunidense, a qual refere repetidas vezes na sua obra.

Ao escrever este trabalho, o jovem universitário trouxe à colação muita informação e uma certa erudição sobre as ciências sociais e as suas diferentes escolas, o que correspondia a um certo gosto da época e a um estilo que manteve posteriormente neste tipo de produção literária. Contudo, este texto, como outros que

²⁵ *Uma classificação*, p. 21.

²⁶ *Uma classificação*, p. 28. É óbvio que nestas afirmações Abúndio da Silva valoriza o papel unificador do religioso, revelando a dificuldade na época, em particular no campo católico mas não só, de se compreender a complexidade das experiências religiosas como processo fundamental de diferenciação social. Ao referir o cristianismo, entendia-o fundamentalmente como sendo o catolicismo romano, não atendendo à problemática da cissiparidade protestante e ao seu papel na gestação da sociedade moderna estadunidense.



15. Capa do livro *A theoria da população*, escrito por Abúndio da Silva e publicado em 1903.

se lhe seguiram, ilustra bem uma certa deslocação dos interesses intelectuais e práticos de Abúndio da Silva. Do universo ideológico legitimista, abria-se agora à análise da realidade a partir da ciência, em particular da ciência social, mas destacando aí, de forma mais ou menos directa, o lugar indispensável da religião e o seu contributo para a coesão e harmonia sociais, tomando em conta a interacção com outros níveis da actividade humana, como quando escreve:

«Tomemos, por exemplo, as ciências que se ocupam do fenómeno religioso: não se podem estudar sem um prévio conhecimento das instituições familiares e económicas, e sem os dados da etnologia e da linguística; por isso a vertical correspondente intercepta as horizontais das ciências familiar, económica, etnológica e linguística. Mas a moral, ciência, direito e política têm uma grande influência sobre as manifestações da faculdade religiosa, e o seu estudo é um subsídio valioso para se traçar a vida religiosa da humanidade: por isso a linha horizontal que corresponde à religião se encontra com as verticais correspondentes a estas ciências»²⁷.

Manifestando um certo eclectismo de conhecimentos, Abúndio da Silva pretendia assim participar no debate e na construção culturais da sua época, os quais se encontravam fortemente marcados pelo cientismo. Este pequeno estudo não só evidencia esse intuito, como aponta também para a sua vontade em lidar com a realidade de um modo rigoroso, atitude que se projectava e se concretizava através de uma visão higienista e médica da realidade, própria do quadro mental e intelectual da época²⁸. Abúndio da Silva apresentava a sociedade como um corpo, exigindo o conhecimento do seu funcionamento e das suas patologias para lidar adequadamente com os problemas que evidencia.

Pode considerar-se, de certo modo, que o estudo sobre a sociedade passava a ocupar um lugar central nas inquietações e na formação de Abúndio da Silva. Fica também evidenciado na publicação, em 1903, de *A Theoria da população*, texto correspondente à dissertação apresentada para o concurso de provimento

²⁷ *Uma classificação*, p. 35.

²⁸ Estas perspectivas representavam também o confronto entre concepções e modos de vida, como ocorreu na polémica entre o médico psiquiatra Miguel Bombarda (1853-1910) e o jesuíta Manuel Fernandes Santana (1864-1910), onde estava em jogo a apreciação sobre o valor social e existencial da ciência e da religião. Essa polémica deu-se em torno da publicação, em 1898, do livro do médico psiquiatra sobre *A consciência e o livre arbítrio*, ao qual o padre jesuíta respondeu com *Questões da biologia: o materialismo em face da ciência a propósito da consciência e livre arbitrio do Sr. Prof. Miguel Bombarda* (1899-1900), à qual Miguel Bombarda respondeu com *A ciência e o jesuitismo: réplica a um padre sábio* (1900). Mas para uma visão mais ampla deste universo cientista, nas suas implicações higienistas, como modo de vida e como programa político de transformação da sociedade, cf. também Fernando Catroga – A importância do positivismo na consolidação da ideologia republicana. *Biblos*. 53 (1977) 285-327; ou do mesmo autor, o já citado estudo O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865- 1911). *Análise Social*. 100 (1988) 211-273.

de uma cadeira de professor na Escola Industrial Bernardino Machado, na Figueira da Foz ²⁹. Neste trabalho, o autor manifestava a intenção de analisar a sociedade enquanto «agregação de indivíduos», por analogia aos «organismos biológicos», donde «esses organismos sociais, as várias combinações dos indivíduos dos dois sexos em pequenos grupos, e destes grupos em outros mais largos, informam a *composição social*, até que a *constituição* os integra em associações especializadas tendentes à realização de diversos fins sociais» ³⁰. Através deste fisicismo biológico, Abúndio da Silva formulava a compreensão da sociedade como um organismo vivo, donde decorria também a compreensão do movimento social como expressão resultante da interdependência dos diversos órgãos. Manifestando interesse por estudos sociológicos, antropológicos e de economia, destaca sobretudo o valor do organicismo, situando-se na linha do pensamento paulino onde se valoriza a compreensão da realidade como corpo e se destaca a solidariedade entre os membros como base da sustentabilidade social. A partir da referência a S. Paulo, Abúndio da Silva procurava «desenhar a evolução histórica do organicismo», trazendo à colação autores como Pascal ³¹, Turgot ³², Barrier ³³

²⁹ Cf. notícia publicada na *Gazeta da Figueira*, a 29 de Outubro de 1902, que refere ter terminado «na segunda-feira última as provas de concurso para a cadeira de Geografia e História ultimamente criada na nossa escola. Estas provas abrangiam o grupo de disciplinas – Língua Portuguesa e Francesa, Geografia Física e Comercial, História geral e do comércio, Economia política e Legislação comercial, sendo apurados quatro concorrentes, que foram classificados pela ordem seguinte: Dr. Manuel Isaías Abúndio da Silva; Dr. Cristiano Mendes Calado; Dr. Amadeu Ferraz de Carvalho; Luís Maria dos Santos». Ainda na *Gazeta da Figueira*, foram publicadas outras notícias sobre o percurso docente de Abúndio da Silva nesta escola da Figueira da Foz: a 15 de Novembro de 1902, «Foi nomeado, precedendo concurso, professor da cadeira de História e Geografia da escola industrial desta cidade, o sr. Dr. Manuel Isaías Abúndio da Silva»; a 28 de Janeiro de 1903, «O sr. Dr. Manuel Isaías Abúndio da Silva foi nomeado, precedendo concurso, professor da cadeira de corografia e história pátria e geografia geral da escola industrial desta cidade»; e, a 14 de Março de 1903, este jornal da Figueira da Foz relatava que «O sr. Dr. Manuel Isaías Abúndio da Silva, professor de Geografia e História da Escola Industrial desta cidade, foi transferido para a cadeira de Língua Portuguesa da Escola Elementar de Comércio de Lisboa; e para reger a cadeira de Geografia na nossa escola industrial, vaga pela transferência deste professor, foi nomeado o sr. Cristiano Mendes Calado, aprovado em concurso para esta disciplina».

³⁰ *A Theoria*, p. 13.

³¹ Blaise Pascal (1623-1662). Abúndio da Silva refere-se ao autor de *Pensamentos*. Traduzido e largamente lido durante o século XIX entre certas elites católicas portuguesas, a influência pascaliana significa, sobretudo, a permanência dum fundo antropológico pessimista que, em grande medida, representa uma certa persistência augustiniana.

³² Anne Robert Jacques Turgot, barão de Aulne (1727-1781). Este autor francês caracteriza-se, entre outros aspectos, pela atenção dispensada à dimensão económica da organização do Estado. Na sua reflexão e pensamento filosófico sublinhava sobretudo a relação existente entre a classe dominante e a dominada, onde a riqueza daquela conduzia a deveres para com o Estado e a condição desta, sem nada para dar e marcada pela pobreza, devia receber do Estado protecção da sua liberdade. Cf. Annick Bessy – Turgot, Anne, Robert, Jacques (1727-1781). In *Dictionnaire des philosophes*. Dir. Denis Huisman. Paris: Presses Universitaires de France, 1984, vol. 2, p. 2547-2548. Ao citar este autor, Abúndio da Silva recolhe essencialmente o seu modo de entender as relações sociais e a função do Estado, com particular ênfase para a percepção de que o «género humano, olhado desde a origem, parece um todo imenso que tem, como cada indivíduo, a sua infância e os seus progressos» (*Apud A Theoria*, p. 25).

e Spencer³⁴. Detendo-se sobre assuntos como o crescimento populacional ou a causalidade entre diminuição da natalidade e progresso da civilização, afirma a este propósito: «Aceitando como verdadeira a doutrina de que a natalidade diminui com o progresso, entendemos por progresso o aperfeiçoamento de *todas* as energias fisio-psíquicas do organismo social»³⁵; e fazendo diversas comparações acaba por acrescentar: «Eis porque nós verificamos, com o auxílio da demografia e da estatística, que influem no progresso da população tanto a constituição da família como os ensinamentos religiosos e as fórmulas políticas»³⁶. Mas o objetivo central destas suas apreciações visava ainda destacar o papel central da religião, bem explícito quando escrevia: «É o ensinamento católico – incontestavelmente o mais perfeito e o mais progressivo de todos os ensinamentos religiosos, que contribui poderosamente para a diminuição da natalidade nos países onde impera»³⁷. A conjugação entre um raciocínio baseado no conhecimento científico e uma intencionalidade apologética evidenciava as preocupações de Abúndio da Silva não só em procurar demonstrar a compatibilidade entre catolicismo e progresso, mas também em destacar como aquele, através dos seus ensinamentos, era um factor desse mesmo progresso³⁸.

³³ François Barrier (1813-1870) – Abúndio da Silva refere-se a este pensador francês oitocentista que publicara, em 1861, *Traité pratique des maladies de l'enfance, fondé sur de nombreuses observations cliniques* e, em 1867, *Principes de sociologie*.

³⁴ Herbert Spencer (1820-1903). O pensamento deste filósofo inglês é trazido à colação, por diversas vezes, na obra de Abúndio da Silva, que se refere à reflexão deste autor ressaltando a valorização que conferia à complexidade da organização social em corpos sociais, considerando a relação entre o indivíduo e a sociedade. Desta abordagem, integrando as respectivas dimensões psico-sociológicas, decorria uma certa concepção de evolução: «l'évolution sociale est d'abord une lutte pour la vie [...] qui finit par créer des types militants de sociétés, fondés sur la subordination de l'individu» (Paul Ginestier – Spencer, Herbert, 1820-1903). In *Dictionnaire des philosophes*, vol. 2, p. 2416.

³⁵ *A Theoria*, p. 30.

³⁶ *A Theoria*, p. 31.

³⁷ *A Theoria*, p. 31-32.

³⁸ Abúndio da Silva não desconhecia certamente a obra de D. António da Costa (1824-1892) *O Cristianismo e o progresso*, publicada em Lisboa, na sua primeira edição em 1868, mas reeditada pela terceira vez em 1908, com um estudo introdutório de José Agostinho sobre o autor. No perfil traçado como intróito a esta reedição, afirmava-se que «D. António da Costa foi arreigadamente liberal, religioso e democrata, modelo de crenças e modelo de livres, libertário sem uma estéril e grotesca blasfémia e cristão sem um laivo de intolerância anti-moral...» (p. 12). Nesta apologia sobre o cristianismo e o progresso, contendo um autêntico explanar dos principais tópicos do que devia ser a compreensão e a acção dos católicos em face da sociedade moderna (do século XIX), procurava-se esclarecer: «Como porém realizar esta harmonia entre o progresso e o cristianismo? Vimos que os perigos do século são a descrença, o indiferentismo, o materialismo. Pois bem, moralidade e crenças não se decretam pelas leis, nem se impõem pela força; saem das educações, das convicções, dos costumes. Resolver-se-á o problema pelo martírio dos primeiros tempos? pela violência retratada na história? Não de certo. Sim pela razão, pela iniciativa dos poderes públicos, pelo esforço convincente de cada uma das instituições sociais, pela voz dos parlamentos, da imprensa, do magistério, do livro, do folheto, da família, das mães, e sobretudo da escola, dos que tiverem qualquer meio de influência, daqueles de quem possa sair quotidianamente um ensino ou um exemplo de todos os que quiserem lutar nobremente, porque nas sociedades modernas todos têm uma

Nesta obra, rebatendo as teses malthusianas³⁹ e do darwinismo social⁴⁰, Abúndio da Silva destacava ao mesmo tempo, e a partir do pensamento de Spencer, os seguintes aspectos sobre a relação entre processo de individualização e dinâmica social:

«A individualização é uma luta; representa todos os esforços do indivíduo para se tornar um homem da sua época, acompanhando a evolução em todas as transformações que ela imprime aos diversos institutos sociais. Quando a vida social, em vez de progredir, se mantém estacionária, a energia individualizadora fica no estado latente, por falta de um estímulo que a ponha em acção e deixa em plena liberdade toda a capacidade reprodutora»⁴¹.

Esta valorização da «doutrina spenceriana», como ele próprio sublinhava, associava o processo de individualização ao da realização social como progresso: «individualizar é progredir, e o progresso importa o aperfeiçoamento de todas as esferas da actividade social»⁴². E extrapola, procurando articular progresso e aperfeiçoamento social e individual:

«A civilização multiplica assombrosamente os recursos económicos que asseguram o regular funcionamento da nutrição das populações, e ao mesmo tempo aperfeiçoa as instituições familiares, morais, estéticas, religiosas científicas, jurídicas e políticas; por seu turno, o indivíduo, acompanhando toda a marcha do progresso, tende a limitar as faculdades reprodutoras, estabelecendo-se assim um equilíbrio entre o demos, as necessidades e as subsistências»⁴³.

Com esta explanação, ainda que de um modo implícito, Abúndio da Silva procurava articular o dinamismo social da reprodução-subsistência com uma problemática mais ampla sobre o sentido da realidade, tomada como um todo orgânico e no qual se inscreve a religião. No desenvolvimento da sua exposição, avança para uma reflexão sobre a questão da hierarquização social. Referindo-se

parcela de dever e de responsabilidade»; e, ao concluir, afirmava ainda: «Cresce o mal, e tende porventura uma parte da sociedade a aumentá-lo? Razão de mais para que a outra parte da sociedade o combata pelos meios indicados. Os perigos serão assim vencidos, os grandes princípios do século realizados, e esplendida surgirá a civilização da humanidade» (p. 142).

³⁹ Cf. *A Theoria*, p. 48-57.

⁴⁰ Cf. *A Theoria*, p. 64-65.

⁴¹ *A Theoria*, p. 74.

⁴² *A Theoria*, p. 74.

⁴³ *A Theoria*, p. 75.

à doutrina da «capilaridade social» de Dumont ⁴⁴, sublinha que «estabelecida a hierarquia das células e dos tecidos, esta mesma hierarquia obriga os elementos sobrepostos a reagirem uns aos outros» ⁴⁵. Acentua que a «desigualdade hierárquica é o ideal para o qual convergem todas as tendências fisiológicas e morfológicas do organismo social»; contudo, para o autor, esta hierarquização «não se pode traduzir por uma desigualdade desordenada sem transição entre os pólos extremos, mas sim por uma escala ininterrupta que desde as mais baixas camadas até aos órgãos centrais superiores, sobreponha uns aos outros, e sem solução de continuidade, todos os elementos anatómicos do sistema social» ⁴⁶. No entanto, esta desigualdade não lhe servia de justificação para os problemas económicos da produção e distribuição da riqueza, resultantes do desejado progresso económico. Neste sentido, Abúndio da Silva procurou fazer um levantamento sistemático das diferentes escolas económicas no respeitante às questões em torno do desenvolvimento demográfico dos países, donde concluiu «afirmando muito peremptoriamente que não há um problema démico que deva preocupar-nos, dissemos porém que havia um grande problema a resolver – o da distribuição das riquezas» ⁴⁷.

Abúndio da Silva partia da valorização da «desigualdade hierárquica» como «condição essencial da constituição de um organismo perfeito», para afirmar que «aumentar a propriedade e paralelamente com ela a liberdade, tal deve ser o princípio dominador da esfera económica» ⁴⁸. Assim, considerava que a autêntica harmonia social se fundamentava na capacidade de todos serem proprietários de modo a sustentarem a sua liberdade, como expressão das «capacidades reprodutoras das células sociais». Refere-se muito especialmente ao caso do trabalhador ser «proprietário do mínimo necessário para poder viver, e viver emancipado»; pois considera que «não é livre o operário que, vivendo do que cada dia vai ganhando, é forçado a dar o seu trabalho por todo o preço para não morrer de fome» ⁴⁹.

Abúndio da Silva cruzava, neste contexto, elementos do organicismo e do determinismo sociais com elementos da sociologia católica ⁵⁰, isto é, procurava

⁴⁴ Arsène Jean Louis Dumont (1849-1902) – Demógrafo francês que, em *Dépopulation et civilisation: étude démographique* (1902), apresenta a teoria da capilaridade social, na qual a necessidade de ascensão social dos indivíduos é considerada universal, e onde defende a necessidade dos casais reduzirem o número de filhos por estes serem obstáculo a essa mesma evolução social.

⁴⁵ *A Theoria*, p. 97.

⁴⁶ *A Theoria*, p. 99.

⁴⁷ *A Theoria*, p. 111-112.

⁴⁸ *A Theoria*, p. 112-113.

⁴⁹ *A Theoria*, p. 113-115.

⁵⁰ Contemporâneos de Abúndio da Silva, diversos autores católicos desenvolveram este pensamento de articulação entre a sociedade e a doutrina católica, como é o caso dos padres Manuel Luís Coelho da Silva – *O christianismo e a questão social* (1889) e *A Igreja e a questão social* (1901), Roberto Maciel (n. 1870)

formular uma intelecção do fenómeno social, diagnosticando os factores patológicos que, no seu entender, explicavam o conflito social. Nesta perspectiva, o pensamento de Abúndio da Silva manifesta-se claramente por uma ordem social hierárquica e conservadora, isto é, capaz de resistir a mudanças revolucionárias. Isto mesmo se patenteia nesta sua abordagem:

«O comunismo e todos os sistemas que a ele se reduzam, são felizmente umas utopias: a desigualdade dessa distribuição, mas uma desigualdade hierárquica, é o ideal para que tende uma sociedade progressiva. É necessário que haja os grandes proprietários e os grandes capitalistas; é forçoso que existam pequenos proprietários e pequenos rendeiros; mas é absolutamente urgente que entre uns e outros se estabeleçam os proprietários e capitalistas médios com forças suficientes para resistir ao poder absorvente dos grandes e para opor um dique às exigências desmedidas dos pequenos»⁵¹.

Com isto, sublinha a importância dos sectores intermédios na sociedade. De certo modo, Abúndio da Silva reconhecia a importância e apontava para a função essencial das classes médias, enquanto factores de moderação e de pacificação sociais, permitindo uma relativa mobilidade social e evitando uma concentração excessiva da riqueza. Mas imperava, sobretudo, o sentido da conservação, reprodução e indispensável progresso do corpo social no seu todo.

Ainda neste seu estudo, atendia-se a outros aspectos que marcavam a sociedade, como seja os diversos movimentos migratórios. Seguindo de perto a reflexão de José Frederico Laranjo⁵² sobre a problemática da emigração, e considerando a cissiparidade social, afirmava que:

– *Catecismo catholico sobre a chamada questão social* (1899), Almeida Silvano – *Duas Orações sobre a Sciencia nos Seminarios e o Clero em face da Questão Social* (1901) e José Pinheiro Marques (1870-1940) – *O socialismo e a Igreja: ensaio de propaganda democratico-christã* (1904), e de leigos como José de Saldanha Oliveira e Sousa (n. 1839) – *A questão operária*. Conferência (1897) e José Fernando de Sousa (1855-1942) – *Questões Sociais: a doutrina social catholica* (publicado na colecção «Sciencia e Religião»; n.º 33). Era em ordem a influir na realidade social que, no seio do movimento católico, se desenvolvia esta reflexão, entendida como doutrina e como programa. Contudo, estas questões não arrancavam somente do movimento socialista ou da resposta católica, também se verificavam preocupações do ponto de vista institucional, no interior da orientação governativa, da iniciativa do Estado, como se pode exemplificar por determinados estudos: José António Forbes de Magalhães – *A organização natural do trabalho* (1889), ou *Economia social: instituições de beneficencia e associações de previdencia no districto do Porto. Situação do operariado*. Ministerio das Obras Publicas, Commercio e Industria. Lisboa: Imprensa Nacional, 1904.

⁵¹ *A Theoria*, p. 113.

⁵² José Frederico Laranjo (1846-1910), lente catedrático de Direito na Universidade de Coimbra, foi deputado progressista por Portalegre (1879), agindo como um reformador social. No dizer de Carlos da Fonseca, «Laranjo foi talvez o primeiro economista português a fazer uma leitura mínima da obra de Marx» (Introdução. In José Frederico Laranjo – *Economistas portugueses*. Lisboa: Guimarães & C.ª Editores, 1976, p. 11). Este autor era apreciado por Abúndio da Silva que, neste caso, estava a citar *Theoria geral da emigração*, obra publicada em Coimbra em 1878.

«[...] a emigração representa esse fornecimento, para novos organismos, de células que ou serão por outras fecundadas no agrupamento congregativo, ou formarão *colónias*, que ficam por longo tempo presas à mãe-pátria por um forte cordão placentário. A emigração é, pois, um acto fisiológico da sociedade donde se emigra, e como tal é uma condição de progresso; apenas deixa de o ser quando esse acto derivar de um funcionamento anormal, patológico [...]»⁵³.

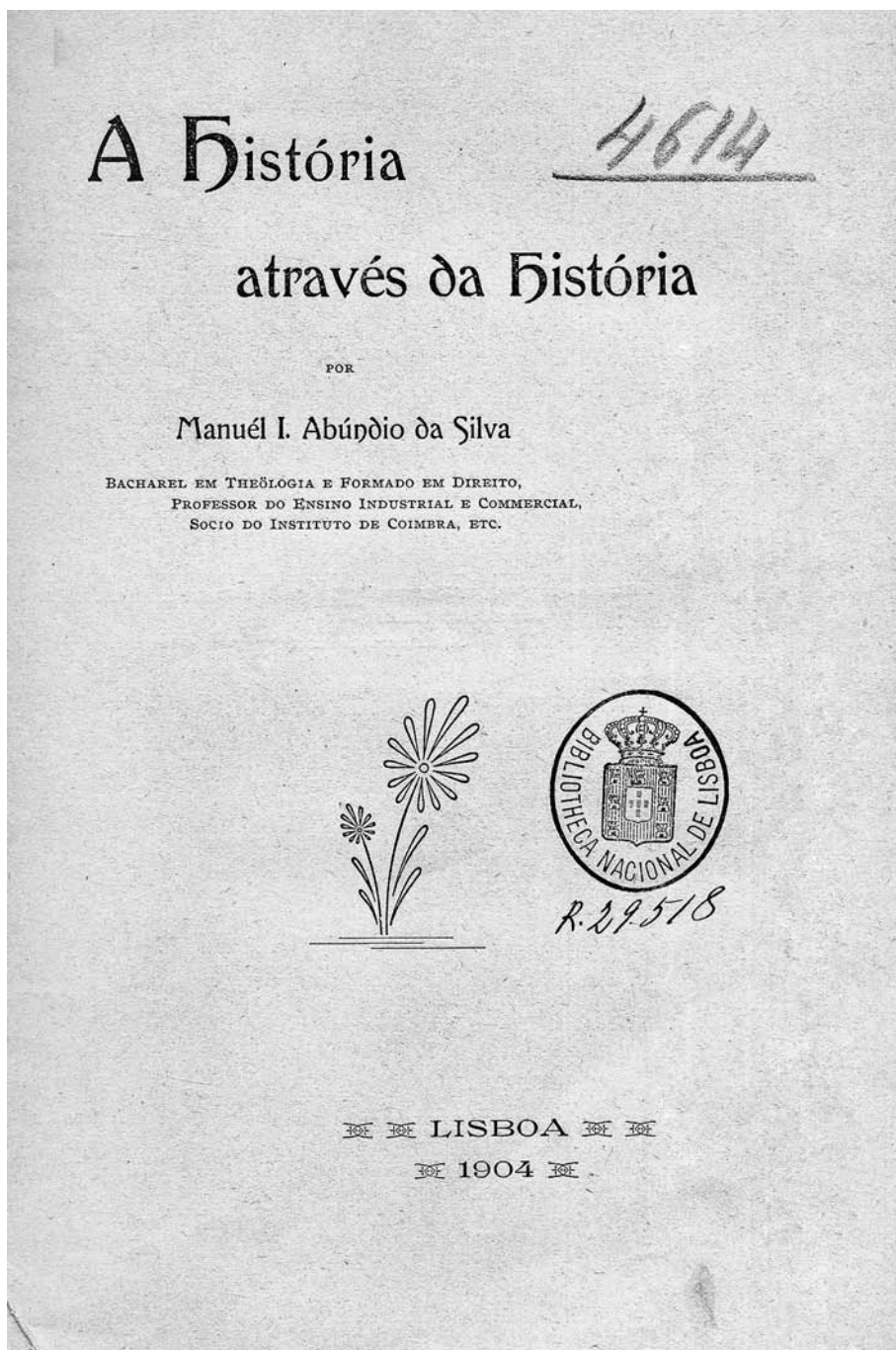
Passada mais de uma década sobre a publicação da *Rerum Novarum*⁵⁴, o que se encontra no pensamento social de Abúndio da Silva é, antes de mais, a preocupação em estabelecer os critérios de definição da boa organização da sociedade, capacitada em responder à necessidade da harmonia, sublinhando que, do seu ponto de vista, o «critério orgânico» é aquele que, efectivamente, permite «formular uma teoria geral da população» como «justa síntese social». Neste opúsculo que se tem vindo a analisar, verifica-se que predomina uma visão da realidade como corpo social orgânico, a partir do qual o autor procura estabelecer critérios para a validação do progresso civilizacional, como destacou, posteriormente, em *A História através da história* (1904), e para a formulação de uma teoria da divisão social do trabalho e da justiça social, como aconteceu em *O Capital-salários* (1907).

Por ocasião da dissertação apresentada em 1904, no concurso para provimento da cadeira de História Antiga, Medieval e Moderna, no Curso Superior de Letras de Lisboa⁵⁵, Abúndio da Silva apresentou um estudo intitulado *A História através da história*. Nele desenvolveu longamente uma reflexão sobre o conhecimento histórico, considerando que «[...] A síntese orgânica, abrangendo e unificando toda a fenomenalidade social, estende a sua jurisdição até à constituição científica da história; ela explica as fases que esta ciência tem atravessado e diz-lhe como deve apresentar-se hoje, se quer ser uma disciplina do tempo presente, e não apenas sobrevivência inútil, e quiçá prejudicial, de tempos que passa-

⁵³ A *Theoria*, p. 149-150.

⁵⁴ Cf. «*Rerum Novarum*: écriture, contenu et réception d'une encyclique. Actes du colloque international organisé par l'École française de Rome et le Greco n° 2 du CNRS. Rome, 18-20 avril 1991. Roma: École Française de Rome, 1997.

⁵⁵ Este concurso foi estabelecido com data de 21 de Novembro de 1903, publicado em Diário do Governo, n.º 264 de 1903 (AFL – Curso Superior de Letras – Correspondência recebida: 1895-1906). Nessa altura eram professores do Curso Superior de Letras, entre outros: Consiglieri Pedroso (1851-1910), que em 1903 era director do Curso e leccionava História Universal e História Pátria, Teófilo Braga em literatura portuguesa, Francisco Adolfo Coelho (1847-1919) em pedagogia, David Lopes (1867-1942) em língua francesa, José Maria Rodrigues (1857-1942), professor de línguas clássicas, leccionava também História Universal em 1903. Contudo, a cadeira de História Antiga, Medieval e Moderna passou a ser leccionada a partir de Outubro de 1904 por Manuel Maria de Oliveira Ramos (1862-1931) (AFL – Livro de Frequência das Cadeiras: 1904).



16. Página de rosto do livro *A história através da história*, escrito por Abúndio da Silva e publicado em 1904.

ram»⁵⁶. Agarrado a esta visão organicista, e partindo da constituição da sociologia como ciência que permitia esclarecer o conteúdo do labor historiográfico, o autor discorria:

«Como organismo, a sociedade é um corpo evolvente cujas partes componentes vivas e animadas, executam funções diversas, mas solidariamente empenhadas na realização de um fim comum.

[...] A sociedade, organismo fisiopsíquico, tem um corpo e tem um espírito; o laço psicológico que liga as suas células componentes conduz à formação do espírito social, que é uma coisa concreta, uma força pela qual os espíritos individuais formam simultaneamente opinião, sentem-se dominados pelos sentimentos e emoções, e operam, por vezes, como se os unisse um acordo prévio.

[...] Estamos em presença de duas reacções diversas, a dos indivíduos entre si para formarem o espírito social, e a da sociedade sobre o indivíduo.

Não pode este grande espírito social ser desprovido dessas elevadas funções intelectuais que são justo motivo de orgulho para o espírito individual: para o nosso intento, basta-nos considerar a memória e a consciência sociais»⁵⁷.

Percorrendo os grandes momentos civilizacionais, desde a Antiguidade até ao século XIX, dá particular ênfase ao positivismo e à contribuição de Augusto Comte⁵⁸ para a formação e o desenvolvimento da sociologia como «ciência dos fenómenos sociais», constatando, no entanto, que este não assinalara lugar algum para a História. E sublinha: «o pior é que a sociologia, de agredida tornou-se agressora, e os sociólogos modernos negam à História as honras de ciência»⁵⁹. Assim, Abúndio da Silva queria destacar a importância da História no estudo da «memória» e «consciência sociais» porque nesta «entra um factor novo, desconhecido das ciências anteriores: o indivíduo»⁶⁰. A partir desta afirmação, retoma a necessidade de articulação com a sociologia ao referir:

«Ora seria uma contradição com a economia da natureza supor que a sociedade, o fenómeno mais elevado e mais complexo, cavava um abismo entre todo os outros fenómenos, que a ciência da sociedade se apartava por

⁵⁶ *A História através da história*, p. 13.

⁵⁷ *A História através da história*, p. 13-14.

⁵⁸ Augusto Comte (1798-1857). A ressonância do pensamento comtiano e do positivismo em geral tem, num autor como Abúndio da Silva, o interesse de o conduzir à valorização da dimensão histórico-social do homem na sua inserção societária.

⁵⁹ *A História através da história*, p. 239.

⁶⁰ *A História através da história*, p. 252.

completo das ciências da natureza; e haveria este abismo e este afastamento se à sociedade não presidissem tão fatais e tão necessárias como a todos os outros seres. São estas leis as que a sociologia tem de descobrir e formular; é por isso que a sociologia é a preparação indispensável da ciência histórica»⁶¹.

Tal como a ciência da sociedade não se podia apartar, por exemplo, das ciências da natureza, também a ciência histórica não se devia apartar da sociologia. E acrescentava de seguida o que considerava ser o «erro capital dos historiadores» ao considerarem «exclusivamente a acção do indivíduo sobre a sociedade, pondo de parte a acção constante da sociedade sobre o indivíduo», acrescentando o seu entendimento da evolução social como «principalmente o resultado da colaboração das multidões e dos povos; as grandes individualidades podem apressar essa evolução, podem retardá-la, mas jamais conseguirão neutralizá-la ou destruí-la»⁶². Pretende, ainda, esclarecer o papel do indivíduo na história, ao sugerir que o historiador «tem de considerar estas grandes individualidades, estes *grandes homens*, porque eles são os pontos culminantes da acção individual sobre a sociedade; mas não podem, como ordinariamente têm feito, apresentá-los como heróis e os senhores incontestáveis da História, nem tão pouco reduzi-los [...] a simples bonecos movidos pelo mecanismo social. Os grandes homens nem são taumaturgos, nem quantidades desprezíveis: é mister restituí-los à sua verdadeira grandeza e determinar com rigor a sua função e a sua significação na História»⁶³.

Nesta argumentação prevalece uma crítica à visão idealista do indivíduo como herói singular, idealizado e totalizando a realidade, sobrepondo-se ao social. E, neste discorrer sobre o conhecimento histórico, Abúndio da Silva defende uma valorização do todo social em relação ao protagonismo individual, não porque o negue, mas porque o inscreve como átomo ou célula no funcionamento do corpo social. Nestes escritos emerge uma concepção biologistica da realidade, onde a consciência individual seria mais uma vertente psíquica determinada pelo dinamismo físico-psíquico do todo social. E, neste quadro, não deixa de remeter para e de sublinhar a singularidade da obra de Oliveira Martins⁶⁴, na

⁶¹ *A História através da história*, p. 252.

⁶² *A História através da história*, p. 253.

⁶³ *A História através da história*, p. 254.

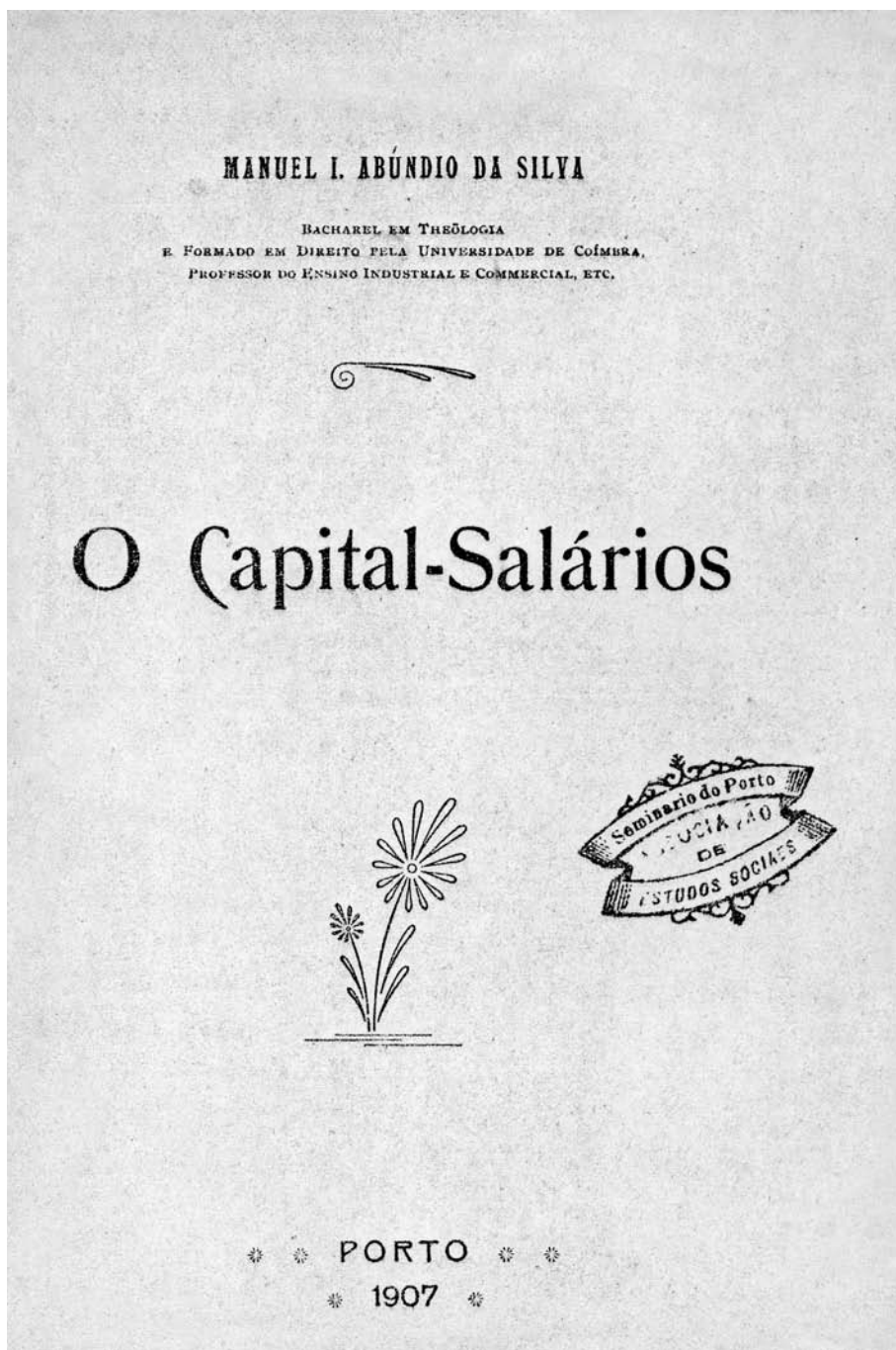
⁶⁴ Joaquim Pedro de Oliveira Martins (1845-1894). Sobre este autor, Abúndio da Silva afirmava: «Oliveira Martins romantizou excessivamente os seus trabalhos históricos, mas aproximou-se o mais possível da verdadeira concepção da ciência histórica, procurando ligá-la ao quadro das modernas ciências sociais. No *Portugal contemporâneo* vemos o seu melhor trabalho histórico, ele teve a coragem para apreciar a vida do constitucionalismo, por uma forma muito desagradável para a ortodoxia deste sistema político, mas muito consentânea com a verdade histórica, que deve ser timbre do homem que, honesto e independente, se abalança a tratar assuntos desta natureza» (*A História através da história*, p. 284).

medida em que nela encontra a presença e a importância da dimensão do indivíduo-herói que, no seu entender, conjuga em si consciência e destino social como projecção da ideia.

Todavia, no conjunto de trabalhos que vêm sendo analisados, não se encontra propriamente uma originalidade específica, mas uma síntese que ilustra com clareza um processo cultural em que a religião surgia reconhecida com um estatuto próprio e de cariz anti-positivista. Estes estudos – *A Theoria da população* e *A História através da história* – revelam bem o interesse do autor pelo conhecimento do social. São textos indicadores das suas referências culturais, ilustrando como a sua reflexão bebia também fora dos circuitos católicos, incorporando informações para além do âmbito específico do religioso. As problemáticas da população e da história são apresentadas como duas instâncias que permitem equacionar a questão social. Com efeito, desde o século XIX o universo do trabalho encontrava-se numa profunda reestruturação, não só a nível do modo de fazer, de produzir (com a industrialização), como também aos níveis da sua organização e estruturação. A implosão das estruturas de integração social do Antigo Regime conduziu ao aparecimento de novos estratos sociais na sua relação com o trabalho: o operariado e as classes médias. Surgem novas profissões, que durante o século XIX vão progressivamente ganhando consistência e novos contornos. Parece, pois, sustentável que estes estudos de Abúndio da Silva possam ser integrados e apreciados neste contexto, retirando deles elementos que oferecem indicadores da sua formação e do seu percurso intelectuais, mas que, simultaneamente, apontam para áreas e preocupações marcantes do seu envolvimento como militante católico.

Quando em 1907 Abúndio da Silva publicou *O Capital-salários*⁶⁵, anunciou em contracapa o conjunto das suas obras anteriores, referindo-se aos quatro estudos dos quais se acabam de apresentar as principais características: *Evolução dos contractos*, *Uma Classificação dos fenómenos e das sciências sociaes*, *A Theoria da população* e *A História através da história*. De certo modo, pode considerar-se que estes diversos títulos não só tinham uma certa continuidade, como para o autor certamente estavam interligados, na medida em que se vislumbra neles um aprofundamento, e uma certa evolução, no modo como colocava os problemas,

⁶⁵ Editado com data de 1907, a revista *Estudos Sociaes* assinalava-o já em Dezembro de 1906. No início de 1907, no número seguinte desta revista do CADC de Coimbra, em longa recensão assinada por Franco Silgar, escapelizavam-se os diversos aspectos do «interessantíssimo livro», «que [...] é na verdade o que, sem exagero nem lisonja, pode chamar-se um livro magistral» (p. 21-33). Em números sucessivos desta revista foram publicados excertos desta mesma obra. O livro de Abúndio da Silva, que fora bem acolhido no meio do movimento católico, representava uma teorização sobre a questão social, nos seus aspectos de ciência económica e sociológica. Sobre o pensamento de Abúndio da Silva em *Estudos Sociaes*, expandido sobre o organicismo e o catolicismo, cf. Jorge Seabra; António Rafael Amaro; João Paulo Avelãs Nunes – *O C.A.D.C. de Coimbra, a Democracia Cristã e os inícios do Estado Novo (1905-1934): uma abordagem a partir dos «Estudos Sociaes» (1905-1911), «Imparcial» (1912-1919) e «Estudos» (1922-1934)*, p. 51-52.



17. Página de rosto do livro *O Capital-Salários*, escrito por Abúndio da Silva e publicado em 1907.

destacando-se a importância que conferia à questão social enquanto articulação entre a organização da sociedade, o indivíduo e a religião.

Agora, este novo estudo – *O Capital-salários* – correspondia à apreciação do significado do trabalho, da organização económica e das classes sociais, com destaque para o papel desempenhado pelo operariado. Para Abúndio da Silva não estava simplesmente em causa uma questão de natureza social, mas moral e religiosa, pois considerava que «a ordem moral fica despida de todas as garantias, se não colocarmos a sua sanção fora da nossa personalidade e fora da sociedade, muito além do mundo sensível, em região onde não chegue a flutuação do contingente, de relativo, do variável»⁶⁶; e, apontando os limites da ciência económica, pretendia sublinhar o facto de que «a religião supre a deficiência de todos os outros factores sociais», enfatizando ainda que: «O homem e a sociedade são sistemas que se desconjuntam, quando se separam de Deus. Por debaixo da questão social palpita uma grave questão moral, e debate-se uma gravíssima questão religiosa»⁶⁷.

Fazendo uma longa análise dos vários factores que constituíam a organização do trabalho e definiam a condição operária, Abúndio da Silva centrava-se não só na apreciação dos dados científicos dessas questões, mas também nas implicações decorrentes. Implicações essas, quer no campo religioso, quer no âmbito do dever e do comportamento dos católicos diante da questão social, no seio das quais, segundo ele, se integrava a questão operária:

«Desde que no velho mundo se formulou nitidamente a questão social, e desde que as hostes do socialismo pregaram a guerra sem tréguas à organização económica vigente, os católicos, convencidos da eterna juventude da Igreja, desceram ao novo campo que reclamava a sua acção e fizeram sentir ao mundo inteiro que é no seio do Cristianismo que se encontra o perpétuo princípio da renovação social. O Cristianismo, porque tem em vista a felicidade eterna da vida futura, nem por isso se desinteressa dos males físicos da vida presente: nesta conformidade procedeu o seu próprio Fundador, e seguiram desde logo o Seu exemplo os Apóstolos e os primeiros cristãos»⁶⁸.

Neste conjunto de afirmações, Abúndio da Silva deixava claro que a Igreja devia dar uma resposta à questão social, pois caso contrário «atraíçaria a sua missão se, no momento oportuno, se mostrasse indiferente pela questão mais momentosa da idade contemporânea»⁶⁹. No mesmo encadeamento reflexivo,

⁶⁶ *O Capital*, p. 214-215.

⁶⁷ *O Capital*, p. 215.

⁶⁸ *O Capital*, p. 215.

⁶⁹ *O Capital*, p. 216.

destacava três tipos de considerações em torno dos quais equacionava o modo como se devia lidar com a nova questão social, a condição operária.

Em primeiro lugar, no respeitante à percepção sobre a condição operária e do sofrimento associado ao trabalho, sublinhava que o salário deveria ser a tradução de laços sociais justos, apesar de diferenciados, capaz de garantir as necessidades do operário e de sua família. Afirmava:

«Acertadamente ponderou ao operariado que há um quinhão de sofrimento que é inseparável da condição humana, e que nunca a miséria legitimará a revolta violenta, a desordem, a supressão do capital e toda a corte dos princípios sediciosos do socialismo, que apenas agravariam o mal. Mas de um modo muito particular lembrou aos ricos o seu *dever social*, em nome do qual eles são obrigados a ver nos seus operários e criados uma pessoa humana, tão igualmente digna como a sua, e atribuir-lhes um salário conforme com a justiça, isto é, suficiente para as necessidades deles e da sua família»⁷⁰.

Assim, os parâmetros da resolução da questão social não seriam revolucionários, mas sim decorrentes da percepção do dever social que, no caso do operário, correspondia ao acatamento do sofrimento como próprio da condição humana e, no caso dos ricos, ao reconhecimento da dignidade da pessoa humana dos trabalhadores, traduzido no salário justo, isto é, capaz de prover às suas necessidades e das respectivas famílias. Perfilava-se assim uma solução que, considerando a diferenciação e hierarquização sociais, considerava o reconhecimento do sofrimento como necessário à harmonia social e identificava a justiça social como forma de garantir a sobrevivência do trabalhador, entendido como pessoa e na sua relação social fundamental e primária que era o agregado familiar. A questão social era, deste modo, entendida como a necessidade de se estabelecer a harmonia social através dos deveres mútuos de subordinação e de remuneração do trabalho, cujos objectivos se centravam na própria subsistência da sociedade enquanto tal.

Por outro lado, considerando a experiência dos católicos de outras latitudes, e remontando às experiências realizadas na Alemanha ou em França, na Inglaterra ou nos Estados Unidos da América, Abúndio da Silva sublinhava a relação entre reformismo social e constituição do movimento social católico, para daí retirar um conjunto de ilações e apontar as insuficiências da situação portuguesa:

⁷⁰ *O capital*, p. 217-218.

«Em Portugal, este movimento também se iniciou de um modo bastante promissor, criando-se muito depressa vários *círculos católicos de patrões e de operários* nas principais terras do país; mas, por causas muito variadas, a sua acção sobre o movimento operário português tem sido quase nula, e ainda nenhuma dessas associações pôde contrabalançar, de um modo eficaz, a acção dissolvente e demolidora dos centro revolucionários, nos quais a união, a solidariedade e o entusiasmo pela sua má causa, bem podiam servir de exemplo e de estímulo aos membros dos institutos católicos» ⁷¹.

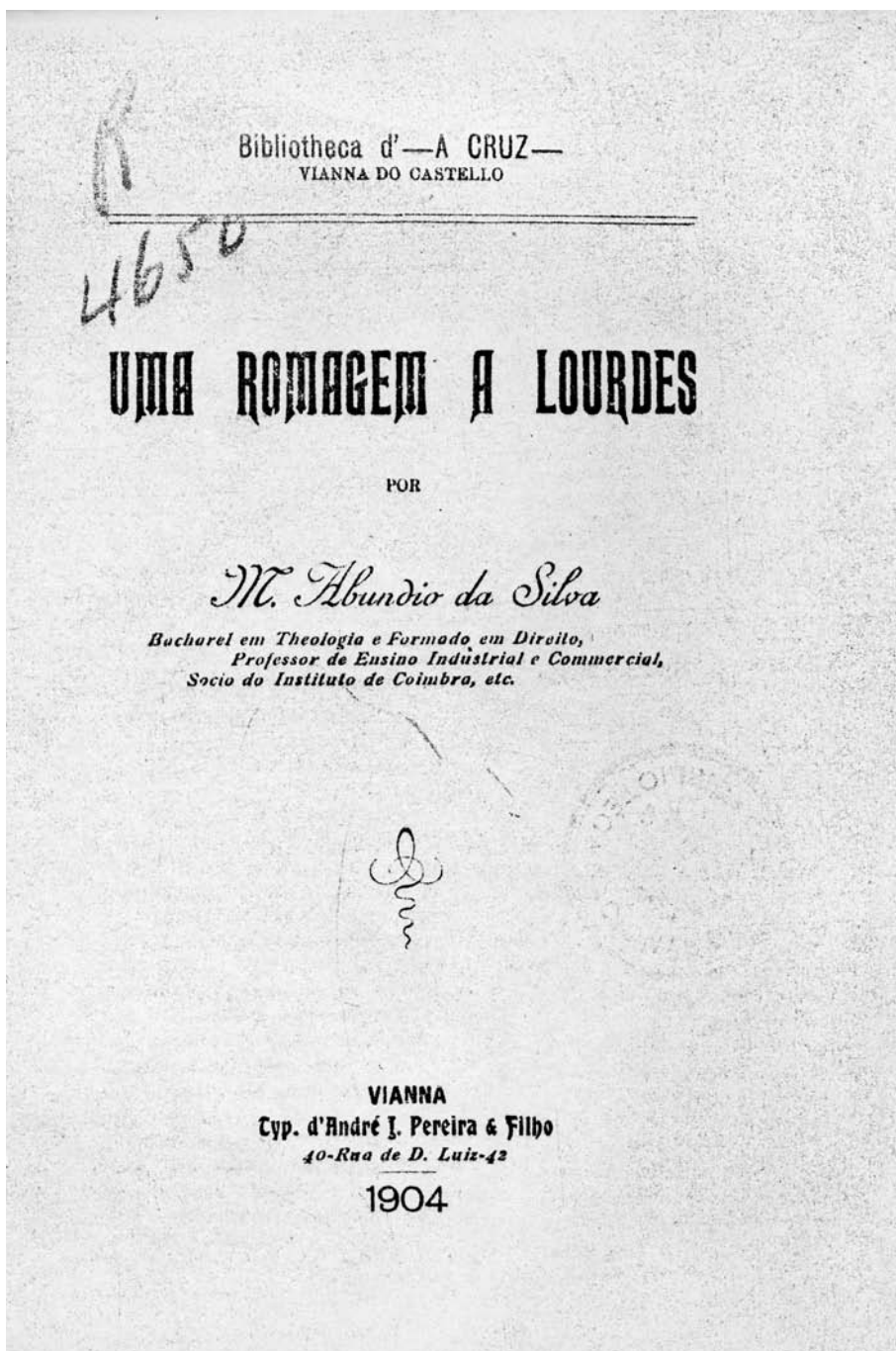
Abúndio da Silva pretendia, portanto, ir além de uma simples análise ou de um diagnóstico sobre a questão social como dimensão crucial para a vida da sociedade. Neste estudo sugeria um conjunto de tópicos que, envolvendo a religião como parte da solução, conferia às organizações católicas uma função determinante enquanto formas de enquadramento capacitadas para se oporem aos ideários e às organizações revolucionárias, nomeadamente socialistas. Esta concepção da finalidade religiosa e social do movimento católico, em articulação com o pensamento de Leão XIII constantemente referenciado, estava associada ao reconhecimento do papel que cabia ao Estado, o de favorecer soluções adequadas, ainda que estas não pudessem verdadeiramente prescindir da solução religiosa:

«[...] é a Igreja a primeira a reconhecer a necessidade da intervenção do Estado e a aconselhar o operário a que proceda de maneira que o governo do seu país se sinta obrigado a promulgar uma legislação que o proteja. Mas esta legislação será pouco mais do que ineficaz, pois ficará à mercê das revoluções e das paixões humanas e o estado será importante para debelar a grande crise de ódios que flagela a sociedade moderna, se um poder mais elevado não depositar no coração de todos os cidadãos o que o estado não pode lá introduzir: a fé religiosa e o amor ao próximo» ⁷².

A questão social foi-se precisando, assim, no interior da reflexão e na elaboração do discurso de Abúndio da Silva, arreigada a uma formulação que a remetia para o âmbito da religião. Esta objectivação do religioso, enquanto realidade social e experiência pessoal, mereceu particular atenção nos seus escritos deste período, no início da primeira década do século XX. O âmbito do religioso não se circunscrevia ao sentido transcendente do *religare* social, mas abrangia simultaneamente a dimensão da crença e da adesão em torno das convicções de cada um, isto é, a interioridade do acto de existir, do existir em sociedade.

⁷¹ *O capital*, p. 217.

⁷² *O capital*, p. 218



18. Página de rosto do livro *Uma romagem a Lourdes*, escrito por Abúndio da Silva e publicado em 1904.

Paralelamente aos estudos que, de um modo geral, se podem considerar como abordagens da questão social, Abúndio da Silva publicou também, por estes anos, um conjunto de outras obras circunscritas a questões de ordem mais especificamente religiosa. No meio dessa produção foram editados dois livros que não deixam de constituir uma dimensão dessa vertente mais global do autor, de alguém que, a partir da sua condição de católico, pretendia intervir e influir na sociedade.

O primeiro, com data de 1904, diz respeito a *Uma Romagem a Lourdes* e corresponde ao relato dessa peregrinação que realizara entre 17 e 31 de Agosto do ano anterior (1903). O interesse deste escrito é múltiplo. Antes de mais, esclarece, de várias formas, a importância da devoção e do culto marianos no universo mental e espiritual do autor, ao mesmo tempo que constitui um testemunho sobre aspectos relevantes da mentalidade religiosa da sua época. Ao descrever em detalhe essa peregrinação, Abúndio da Silva fornece um conjunto de considerações onde ressaltam temas como o confronto entre religião e ciência, o sentido do milagre em contraponto com a crítica racionalista e a vivência da fé, observações sobre o catolicismo espanhol e francês em contraponto com apreciações acerca do catolicismo português, e com uma intenção verdadeiramente apologética: «[...] com todos estes elementos da minha bagagem intelectual e moral que eu escrevi as minhas notas: basta que ela comovam uma só alma para que eu me dê por generosamente pago do trabalho de as escrever e das fadigas da minha peregrinação»⁷³. Esta dimensão ensaística que visava atestar o sentimento espiritual, não só como expressão das convicções individuais mas também como parte da vivência religiosa na sociedade, confortava-se numa vontade claramente apologética ao afirmar «que, na bagagem com que cheguei a Lourdes, eu levava além da minha fé de cristão, um estudo consciencioso e já reconhecido de ciências sociais e a leitura reflectida de notáveis obras médicas, e especialmente de monografias sobre doenças nervosas»⁷⁴. Neste momento da sua vida pessoal, Abúndio da Silva conjugava a curiosidade intelectual com a determinação em estabelecer a relação estreita entre o religioso e o social:

«Eu queria ver um grande acto colectivo de práticas religiosas; eu queria estudar, por meio da observação directa, a união de povos de diferentes nacionalidades e de opostos interesses materiais feita pelo lado poderosíssimo da crença religiosa. Sabia que Lourdes se juntavam grandes massas de franceses, alemães, italianos, holandeses, ingleses, etc., na mais sublime confraternização que na terra se pode idealizar. E eu, que tenho pelos estudos sobre a sociedade uma sentida predilecção, queria ser o observador consciencioso de um fenómeno social tão magnífico»⁷⁵.

⁷³ *Uma Romagem*, p. 7.

⁷⁴ *Uma Romagem*, p. 7.

⁷⁵ *Uma Romagem*, p. 13.

Nesta argumentação estava subjacente uma certa internacionalização do catolicismo que, em torno do culto mariano, afirmava uma mobilização da consciência católica capaz de resistir às formas de apostasia, porque «o vento revolucionário açoutava despiadadamente os povos, e a justiça de algumas reivindicações servia apenas de capa a uma obra demolidora e satânica»⁷⁶. Nesta visão católica sobre a realidade, considerava-se a experiência religiosa como um todo, entendido como adequado a reagir e a contrariar a crítica racionalista e a fundamentar um movimento católico, como se exemplificava com o caso da França, pois se dela «viera o mal, viesse [agora] da França a salvação». Está-se, assim, diante do relato de uma experiência pessoal – uma peregrinação – que pretende explanar uma atitude envolvente, com elevado grau de escatologia, própria desse militantismo católico romano do início de noventa: «E a Virgem desceu sobre a terra francesa, não porque era francesa, mas porque era latina; e Virgem poisou os seus pés sobre a França porque aí se elevava a cabeça dessa serpente que Ela tem de vencer e esmagar»⁷⁷. Tratando-se de uma narração testemunhal, o seu objectivo pode ser considerado também como forma de exemplificar o empenho apologético que importava ao catolicismo português apreender para se revigorar.

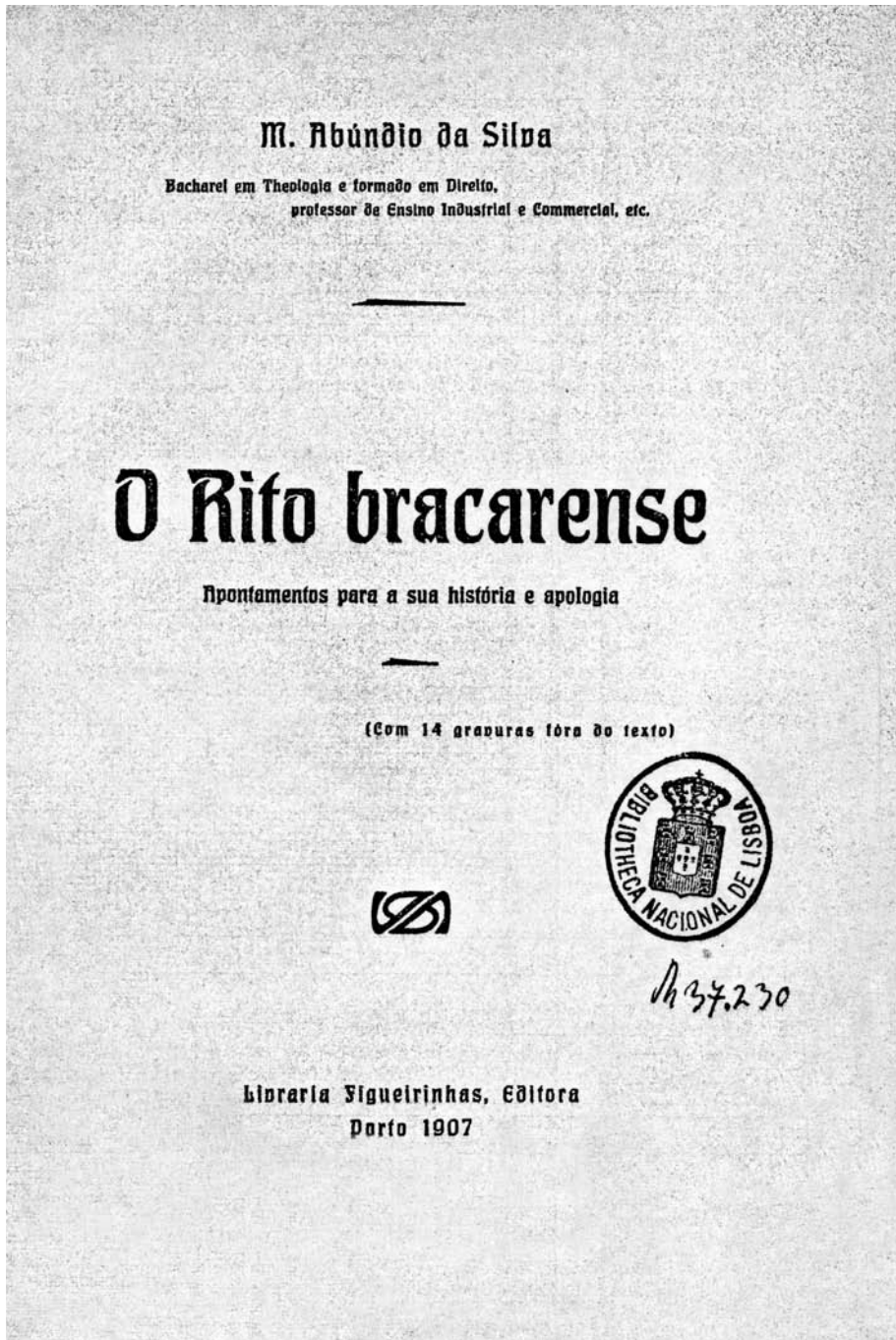
Esta expressiva componente mariana do catolicismo de Abúndio da Silva, matriz paradigmática da atitude simultaneamente intransigente e integral, também se evidenciou com a publicação de *O Rito bracarense*⁷⁸, em 1907. A muitos títulos, esta obra é significativa da atitude mental de Abúndio da Silva pela associação que estabelece entre a dimensão litúrgico-simbólica da vivência religiosa e o modo como sublinha a especificidade nacional dessas práticas. Ele próprio o escreveu: «Há muito que o rito bracarense, esse glorioso privilégio da Igreja primacial das Hispanhas, tem ocupado a nossa atenção nestas lides da imprensa católica»⁷⁹. Assim, recolheu artigos que publicara anteriormente, nomeadamente aqueles que escrevera no jornal *A Palavra*, entre Abril e Setembro de 1905, referentes ao historial deste rito litúrgico, aos quais juntou um conjunto de novos capítulos sobre a oportunidade e as condições da prática deste ritual. Justificava a valorização que atribuía ao rito bracarense nos seguintes termos: «Fala à inteligência, ilustrando o dogma pela representação sensível da cerimónia; fala ao sentimento, porque é uma verdadeira obra de arte, um poema finamente burilado

⁷⁶ *Uma Romagem*, p. 40.

⁷⁷ *Uma Romagem*, p. 42. Não se trata só da evocação imagética da Imaculada Conceição, mas de como se desprendia também uma dimensão apocalíptica mobilizadora, conducente à afirmação do envolvimento social como prólogo de um destino celeste.

⁷⁸ *O Rito bracarense: apontamentos para a sua história e apologia*. Porto: Livraria Figueirinhas Editora, 1907, 180 p.

⁷⁹ Abúndio da Silva explicou como iniciara esta campanha a favor do rito bracarense: «Começámos por artigos isolados, com ou sem a nossa assinatura, em vários jornais, e por fim estabelecemos em favor do venerando rito uma campanha regular no Correio Nacional, o diário católico de Lisboa» (*O Rito bracarense*, p. 3).



19. Página de rosto do livro *O Rito Bracarense*, escrito por Abúndio da Silva e publicado em 1907.

onde o espírito fervorosamente crente encontra plena satisfação das suas faculdades estéticas»⁸⁰. O seu publicismo católico a favor de campanhas em torno do rito bracarense, voltaria a manifestar-se com a publicação de outros textos sobre o assunto, como em 1908 em *A Cruzada*, onde fez algumas transcrições deste seu livro⁸¹. E, como foi já assinalado, Abúndio da Silva deixaria também expresso no seu testamento a vontade de que as celebrações fúnebres fossem realizadas de acordo com este rito. É, pois, indiscutível a importância pessoal que lhe atribuía; contudo, esta intencionalidade inscrevia-se numa perspectiva mais vasta: fazia parte de uma certa concepção do catolicismo português, traduzida na valorização de uma tradição na qual a própria nacionalidade se enraizava, intimamente associada a Nossa Senhora. Assim se exprimia o autor:

«Sim: a liturgia de Braga brotou do primitivo rito de Roma; mas onde a cerimónia não é apenas a comemoração de um facto histórico da vida de Jesus ou das primitivas práticas da igreja, antes é a tradução sensível de um dogma de fé, então a igreja bracarense sublinhou essa cerimónia, gravou-a com um traço mais profundo, para que nunca as disputas dos heresiarcas e os desvarios da razão humana pudessem lançar divergência naquilo que tem de ser absolutamente uno e imutável. Assim o foi o cantor entusiasta dos privilégios insignes de Maria; assim ele constituiu o ritual grandioso, mas simples, da sua missa; assim se elevou até essa singularíssima formosura, indiscutível, arrebatadora, convincente, das cerimónias de Sexta-feira da Paixão, incontestavelmente a mais bela festividade que se celebra em todo o Orbe cristão»⁸².

Através desta linguagem cheia de exaltação, Abúndio da Silva sublinhava a importância da liturgia como elemento identificador de uma identidade religiosa, assente na tradição e apelativa da sensibilidade das pessoas. Este duplo desígnio permitia contrariar os erros e os desvios, não só os do passado, mas também os do tempo presente. Na medida em que no ambiente português se manifestavam posições anticlericais e se assinalava a penetração de grupos protestantes, ao pugnar-se que «a liturgia bracarense é uma liturgia mariana, é a mais fina joia litúrgica que o mundo cristão engastou na coroa da Rainha dos Céus»⁸³, apontava-se para um horizonte de resistência em torno de um universo devocional e celebrativo católico, de enraizamento popular. Tratava-se, assim, de

⁸⁰ *O Rito bracarense*, p. 5.

⁸¹ Em 1908, na revista *A Cruzada*, que Abúndio da Silva dirigia, transcreveu textos ilustrados sobre o rito bracarense, como se tratasse de uma campanha de divulgação deste rito, sublinhando a sua dimensão estética e espiritual (cf. nomeadamente o n.º 5 de 1 de Abril, p. 69, 72-73 e 77).

⁸² *O Rito bracarense*, p. 17-18.

⁸³ *O Rito bracarense*, p. 6.

uma apologética em torno da liturgia, que sendo «uma obra humana, evolutiva, [...] tem de adaptar-se às condições dos tempos e dos lugares, e que deve revestir uma forma que seja o mais possível adequada à psicologia dos povos que dela têm de usar» ⁸⁴.

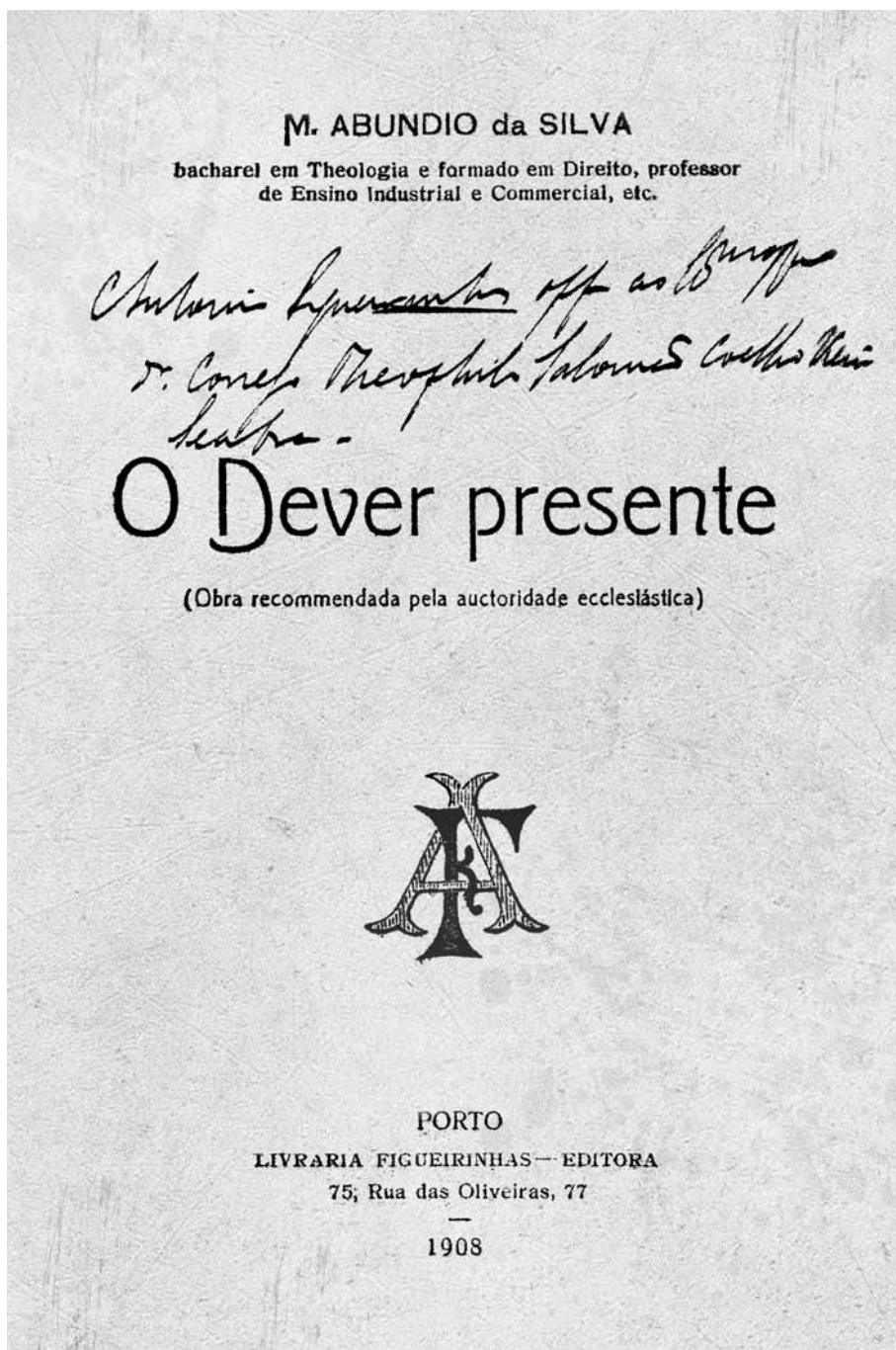
No seu conjunto, o interesse destes textos, nomeadamente sobre o rito bracarense, reside, antes de mais, na centralidade que atribuía ao culto mariano, recorrendo à valorização de uma tradição que pretendia ser a conjugação entre a tradição romana e a local ou nacional. Mesmo que o não fizesse de um modo explícito, Abúndio da Silva, através desta campanha – para além, certamente, de um plano de devoção pessoal – pretendeu realçar a perspectiva integral do catolicismo; perspectiva em função da qual se estabelecia uma estreita relação entre tradição católica e identidade portuguesa – um certo reflexo do nacionalismo no âmbito da liturgia –, e, simultaneamente, se valorizava a dimensão sensitiva e estética do acto religioso, como linguagem capaz de prender, de captar, a sensibilidade popular. Neste sentido, e no plano da intervenção social e religiosa, o movimento católico devia ser essencialmente popular, porque se dirigia àquela realidade que consubstanciava a sociedade nacional que era o povo.

No início de 1908, Abúndio da Silva deu à estampa um novo livro *O Dever presente* ⁸⁵. Este apresentava, aparentemente, características distintas do que tinha publicado anteriormente, pois já não se tratava nem de um estudo sociológico nem de um testemunho pessoal, antes se assumia como um programa católico. Partindo do diagnóstico da descristianização da sociedade, anunciava um autêntico programa de organização do movimento católico enquanto resposta cristianizadora, e era dedicado a Manuel Frutuoso da Fonseca ⁸⁶, como «mestre dos jornalistas católicos portugueses, e amigo leal e dedicadíssimo». A publicação desta obra foi acompanhada por recomendação eclesiástica do cônego José Alves Correia, que considerava tratar-se de «um belo e valioso trabalho. Estudando as

⁸⁴ *O Rito bracarense*, p. 107. Alguns anos mais tarde, José Agostinho refere-se a esta obra do seguinte modo: «Ora o dr. Abundio da Silva publicou em 1907 uma obra preciosa *O Rito Bracarense – apontamentos para a sua historia e apologia*. É um excelente repositório para o assumpto que hoje versamos. Não tem uma obra extensa, mas no seu livro *O Rito Bracarense* confirmou com brilho muito limpo os seus belos créditos de jornalista de raça. E não é que se propusesse a fazer propriamente a historia do formoso rito, mas sim apenas porque quis deixar a sua apologia em rajadas de viva e convicta polemica, incontestável de sinceridade» (*O rito*, p. 7-8).

⁸⁵ *O Dever presente*. Porto: Livraria Figueirinhas Editora, 1908, 268 p. A edição deste livro foi acompanhada de uma recomendação da autoridade eclesiástica, que correspondeu à aprovação por parte do bispo do Porto, D. António Barroso, com base em carta do cônego José Alves Correia da Silva.

⁸⁶ Manuel Frutuoso da Fonseca, como atrás ficou referido, foi um dos mais importantes animadores do movimento social católico na cidade do Porto, com influência no resto do país, nomeadamente pela direcção que manteve do jornal *A Palavra* e por ter sido pioneiro na constituição do primeiro Círculo Católico de Operários. Abúndio da Silva refere-se à amizade entre ambos nos seguintes termos: «um homem que eu amava como um irmão estremeado, e que, sem ser um tradicionalista, era um católico decidido e impertérito» (*Cartas a um abade*, p. 95).



20. Página de rosto do livro *O dever presente*, escrito por Abúndio da Silva e publicado em 1908.

principais questões religiosas, morais e políticas que preocupam a nossa vida nacional – sublinha o eclesiástico –, o notável escritor conserva, em toda a pureza, a doutrina católica, faz ressaltar o papel preponderante da Igreja, pulveriza os erros mais vulgares contra a religião e, sobretudo procura chamar ao cumprimento dos seus deveres sociais os católicos que, na sua maioria, julgam ter satisfeito as suas obrigações religiosas rezando, ouvindo Missas, dando esmolas e mais nada»⁸⁷. Era, portanto, um escrito que se pretendia orientador para a consciência pública dos católicos. A divulgação desta obra ao longo desse ano de 1908, com impacto no meio católico e apoio eclesiástico nacional e estrangeiro⁸⁸,

⁸⁷ Carta de José Alves Correia ao Bispo do Porto, datada de 17 de Janeiro de 1908 e publicada em *O Dever presente*.

⁸⁸ Sobre o bom acolhimento desta obra foram publicados, em *A Cruzada*, vários testemunhos nacionais e estrangeiros. A *Voz de Santo António* fizera recensão este livro, assinalando: «[...] *O dever presente* é o mais fiel e erudito manual de educação cívica e religiosa de que todos os portugueses podem lançar mão. [...] longe de se preocupar com ninharias ou afirmações exageradas e gratuitas, o Sr. A. da Silva vale-se da lógica irrefragável dos factos e principalmente de um apuradíssimo critério com que expõe os princípios e deduz conclusões cheias de verdade e sensatez. [...] *O dever presente* merece a estima de todos os católicos e não católicos portugueses, pois que a todos é acessível, a todos instrue nos problemas da actualidade por meio de sua erudição correcta e a todos aponta o caminho seguro do dever presente e da felicidade religiosa e social» (n.º 3 de 18 de Março, p. 44-45). A revista *Estudos Sociaes* também destacava a importância do livro: «Não obstante o conhecimento que do seu autor nos deram as obras precedentes, [...] o *Dever Presente*, é para nós uma verdadeira surpresa. [...] encerra [...] doutrina tão verdadeira e segura, tão flagrante e proveitosa, tão genuinamente católica e tão surpreendentemente bela, como não estávamos habituados a encontrá-la, ainda mesmo nos nossos publicistas de maior estatura. Em estilo ameno e varonil, simples e correctíssimo, erudito e compreensível, em que vibram constantemente, e em uníssono, a nota patriótica e a nota profunda e desassombradamente religiosa, o português e o crente, aliando consigo o trabalhador infatigável, o estilista primoroso, o observador apercebido e minucioso, o crítico severo e intransigente, o erudito consumado e o mestre competentíssimo deram-nos, em penhor do ressurgimento próximo da crença e da mentalidade católicas em Portugal, um livro que é incontestavelmente um tesouro inestimável» (n.º 4 de 25 de Março, p. 63). Também o jornal *O Século* realçava o interesse desta obra e as qualidades do seu autor: «O snr. Dr. Abúndio da Silva ocupa na fileira reduzida dos escritores e jornalistas católicos da nossa terra um lugar proeminente. A sua inteligência é vasta e culta, a sua ilustração tão grande como a sua inteligência, e a fé com que combate e defende as suas ideias não pode ser mais culta e inquebrantável. Os seus trabalhos jornalísticos são conhecidos, os seus livros talvez o não sejam tanto, mas nem por isso ele deixa de dotar as letras do seu país com obras de excepcional valor, como o *Dever Presente*, agora publicado, que é um valioso trabalho, no qual o snr. Dr. Abúndio da Silva estuda as principais questões religiosas, morais e políticas que preocupam a nossa vida nacional, fazendo ressaltar o papel da Igreja e procurando chamar ao cumprimento dos seus deveres todos aqueles que deles andam arredados» (n.º 5 de Abril, p. 79). Houve também um acolhimento positivo pela parte de alguns bispos portugueses, como o de Lamego, que considerava tratar-se de «um trabalho tão auspicioso e sugestivo para a regeneração moral da nossa sociedade actual»; ou o da Guarda afirmando que «se o povo lesse amiúde livros como o que V.ª S.ª acaba de publicar, não teríamos que lamentar tantos desvarios, e maior soma de paz e tranquilidade gozaria a sociedade, como também a Igreja não seria tão injustamente perseguida» (n.º 8 de 23 de Abril, p. 119). E, do Brasil, vieram também as reacções, como expressão da autoridade eclesiástica, do bispo de Diamantina: «Li o seu opúsculo *O Dever Presente*, e dou-me pressa em enviar-lhe calorosos aplausos pela atitude correcta com que encara as obrigações dum católico na hora presente. [...] É um livro de actualidade, e como tal merece a mais completa aceitação dos leitores» (n.º 3 de 18 de Março, p. 45-46); do bispo do Maranhão: «[...] meus sinceros parabéns, por ter tido não só a

permite considerar que a reflexão apresentada por Abúndio da Silva constituía a sua visão sobre a realidade nacional e as consequentes implicações no movimento católico. O texto apresentava-se, simultaneamente, como um diagnóstico e um programa propulsor do meio católico em ordem ao «ressurgimento» da religião no país, como exigência para católicos e como necessidade para a resolução dos problemas sociais.

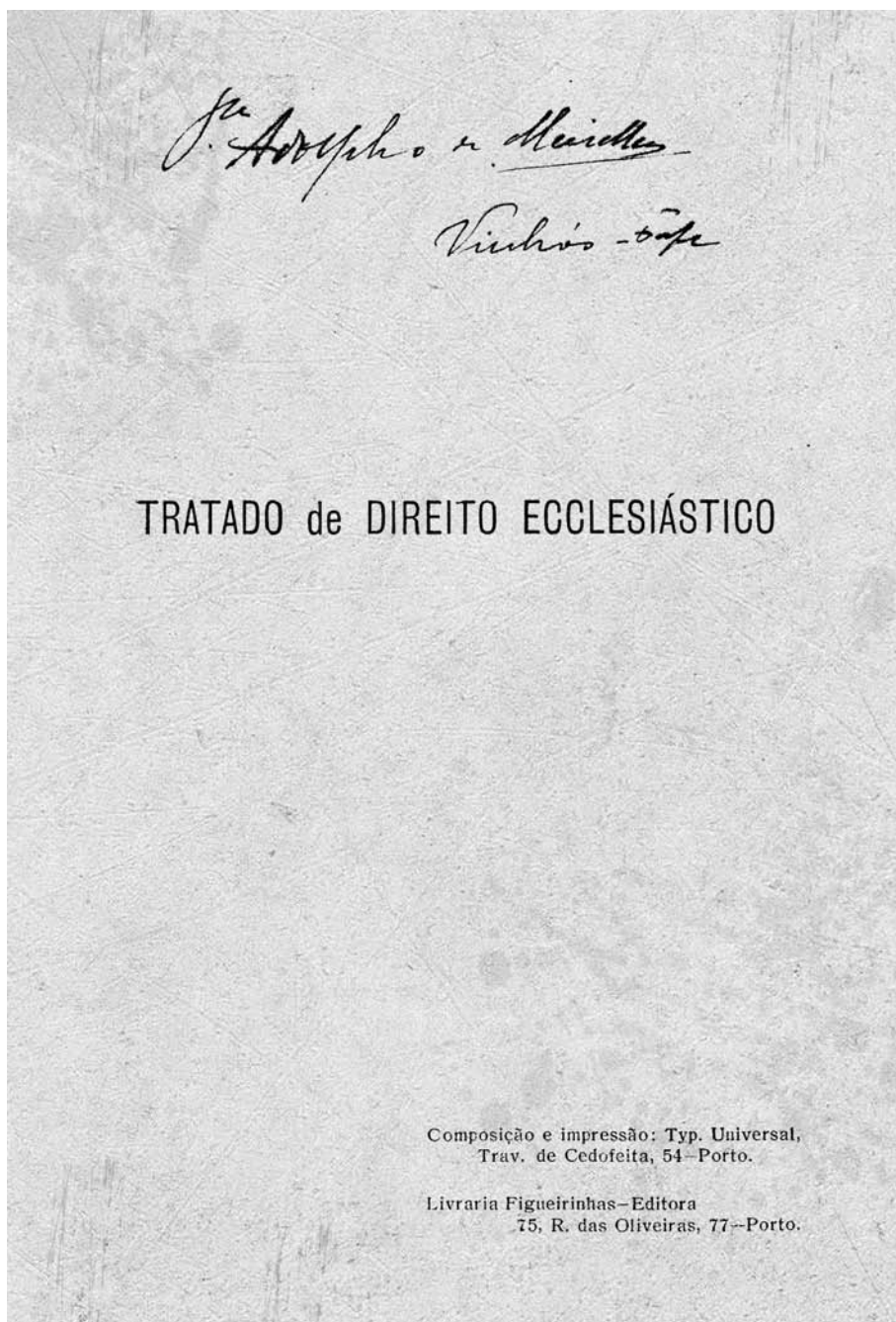
Paralelamente ao protagonismo que procurava ou pretendia assumir no âmbito do movimento católico, dois outros empreendimentos editoriais se destacam. No início do 1908, começa a publicar um *Tratado de direito ecclesiastico*⁸⁹, o qual pode ser aferido no contexto do debate então existente sobre as relações entre a Igreja Católica e o Estado⁹⁰, mas com particular atenção à vinculação dos católicos como disciplina eclesial e social. Foi D. António Barroso, bispo do Porto, que, ao conferir a autorização eclesiástica para a publicação desta obra, considerou ser uma exposição sobre «o direito canónico nas suas aplicações especiais ao nosso país, seguindo sempre a pura doutrina católica, de que o passado deste publicista é fiador»⁹¹. A edição desta obra teve eco e apoios em diversos

coragem de suas convicções, neste tempo de aviltamento de caracteres, mas ainda de ter confiança no futuro, e apontar tão resolutamente para a única solução de todos os grandes problemas que agitam a humanidade – Jesus Cristo [...] Nós precisamos desses brados vibrantes, para acordar do nosso torpor, nós católicos que nos contentamos de ser Cavaleiros de braços cruzados, a contemplar as ruínas e estragos amontoados pela impiedade em torno de nós. [...] julgo de muita utilidade mesmo para meu caro Brasil, onde a situação religiosa tem tantos pontos de semelhança com a Antiga Mãe Pátria» (n.º 4 de 25 de Março, p. 62-63); ou ainda, dos bispos do Rio Grande do Sul e de Goiás, (n.º 8 de 23 de Abril, p. 62-63) e do arcebispo da Baía sublinhando que a «a leitura [desta obra] tonifica moralmente as almas enfraquecidas pela acção deletéria de tantos erros que actualmente grassam na sociedade» (n.º 9 de 13 de Maio, p. 130).

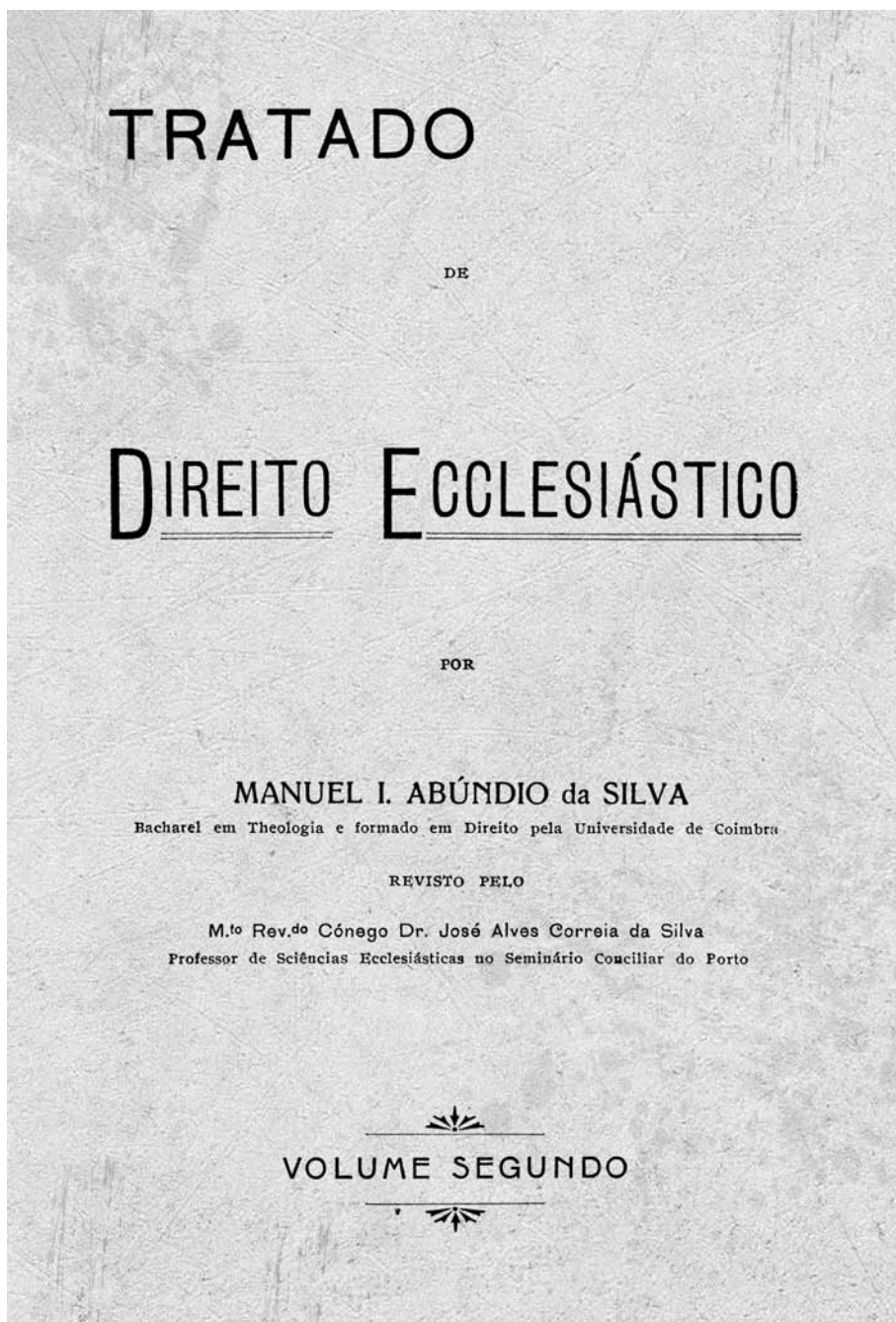
⁸⁹ *Tratado de direito ecclesiastico*. Porto: Livraria Figueirinhas Editora, 1908. Foram publicados dois volumes, mas é provável que o seu autor tivesse previsto mais um tomo. Sobre o enquadramento deste trabalho no âmbito jurídico da época, considerando o dispositivo constitucional em que a religião fora inscrita pelos poderes públicos e a problemática da formulação da liberdade religiosa, cf. João Luís Oliva – *O domínio dos Césares*.

⁹⁰ Em face do estatuto constitucional da religião católica e da Igreja em Portugal, no início do século XX, tinha ganho pertinência, em determinados meios intelectuais e políticos, a reivindicação da separação do Estado da Igreja. A elaboração da questão religiosa, para além das suas conotações anticlericais, adquirira duas importantes referências como possibilidade de separação entre o Estado e a Igreja Católica com o caso brasileiro (1890) e o francês (1905). Se havia quem advogasse uma nacionalização da Igreja, não só pela autonomia em relação a Roma, outros consideravam ser necessário reformas de fundo na vida religiosa do país nos planos da disciplina do clero com a extinção do celibato e a obrigatoriedade do casamento do clero, das práticas religiosas, nomeadamente com o fim da confissão auricular e pela subtração da mulher à «direcção espiritual e temporal do clero», da extinção necessária das formas de vida consagrada, do controlo da formação e do ensino praticados pelo clero, por exemplo, nos seminários. Expressão deste pensamento e programa encontra-se em Sampaio Bruno – *A questão religiosa* (1907) ou, um pouco mais tarde, em Eurico Seabra – *O Estado e o clero: o ensino ecclesiastico em Portugal* (1910).

⁹¹ *Tratado de direito ecclesiastico*, [n.p.].



21. Página de rosto do primeiro volume do Tratado de direito ecclesiástico, escrito por Abúndio da Silva e publicado em 1908.



22. Página de rosto do segundo volume do Tratado de direito ecclesiástico, escrito por Abúndio da Silva e publicado em 1908.

meios eclesiástico ⁹², sublinhando todos eles a sua pertinência como contributo para a vida da Igreja Católica no país. Na época, os dispositivos canónicos eram imprescindíveis para a compreensão do funcionamento das instituições eclesiásticas, dos deveres e obrigações dos clérigos e dos fiéis, bem como para a articulação entre a Igreja Católica e a sociedade ⁹³ e, neste sentido, este *Tratado de direito eclesiástico* apresentava-se como um autêntico tratado eclesiológico. Abúndio da Silva partia do reconhecimento da Igreja como «sociedade perfeita, e portanto necessária e independente», para afirmar que ela «é, como o Estado, um *organismo vivo* com uma certa e determinada *estrutura morfológica*» ⁹⁴, donde inferia que «o *direito eclesiástico católico*, deve ser tratado como um corpo vivo, cujas leis são, natural e logicamente, derivadas da constituição e organização da Igreja e do seu desenvolvimento histórico» ⁹⁵. Sublinhando a autonomia eclesial e a importância do evoluir histórico da Igreja, Abúndio da Silva estabelecia uma distinção donde resultava uma eclesiologia dinâmica, em movimento, e não estática. Essa distinção tinha a ver com o facto de que «não se pode confundir o *direito eclesiástico*, ciência das instituições eclesiásticas, com o *direito canónico*, cujo assunto é muito mais restrito, pois se limita ao estudo do direito contido no *Corpus juris canonici*»; assim, não porque desvalorizasse o direito canónico, pois «tanto mais que ele é, com o direito romano, a grande fonte do hodierno direito geral» ⁹⁶, o que lhe interessava era a abordagem do direito eclesiástico na medida em que, tendo uma dimensão mais ampla, este configurava os principais aspectos da realidade e do dinamismo eclesiais.

⁹² O reconhecimento do valor deste *Tratado de direito eclesiástico* foi acordado publicamente, entre outros, por D. José Alves de Matos, arcebispo de Mitilene, na altura vigário capitular do Patriarcado de Lisboa, por D. António Mendes Belo (1842-1929), ainda como arcebispo-bispo do Algarve, por D. Manuel Correia de Bastos Pina, bispo de Coimbra, ou por D. Manuel Agostinho Barreto (1835-1911), bispo do Funchal, que afirmava: «São raras, infelizmente, entre nós, publicações desta natureza, embora bem necessárias. [...] Bem sabem todos quão grande é a necessidade do estudo durante toda a nossa vida, para bem exercermos o nosso ministério sagrado, sobressaindo tal necessidade nos que têm sobre si o pesado múnus pastoral. Não deve faltar na biblioteca do sacerdote, especialmente do pároco, um volume de tanto valor» (*A Cuzada*, n.º 9, 13 de Maio de 1908, p. 130-131).

⁹³ A Igreja Católica só se dotou de um Código de Direito Canónico, para o conjunto do catolicismo, em 1917. Possuía, contudo, uma legislação canónica que regia a sua actuação e que era valorizada como modo de entender e estabelecer a sua dinâmica eclesiológica local e universal. Neste terreno do direito canónico, durante o século XIX e no início do XX, digladiavam-se diversas tendências, nomeadamente as que se sustentavam no regalismo herdado do século XVIII e outras que se distanciavam desta concepção, sublinhando a dimensão da autonomia e a vertente ultramontana da Igreja. Cf. Samuel Rodrigues – Direito canónico. In *DHRP*, vol. 2, p. 74-79.

⁹⁴ *Tratado de direito eclesiástico*, p. 1. Este modo de apresentar a Igreja ia ao encontro do seu organicismo, exposto em obras anteriores, mas ajuda também a perceber como o próprio catolicismo se apresentava como referência essencial dessa conceptualização societária.

⁹⁵ *Tratado de direito eclesiástico*, p. 1.

⁹⁶ *Tratado de direito eclesiástico*, p. 1.

Percorrendo de forma sistemática as relações históricas da Igreja com o Estado, Abúndio da Silva escalpelizava a dimensão hierárquica da Igreja – o papa, e a cúria romana, o episcopado e os auxiliares dos bispos (desde os beneficiados até aos auxiliares dos párcos) e as associações religiosas – para situar a dimensão sacramental em relação à qual inseria os fiéis, como sujeitos de uma prática religiosa que se concretizava através do cumprimento de preceitos e obrigações. Este processo vincutivo dos féis corresponderia, portanto, ao plano em torno do qual a consciência de cada um se articulava com a obediência à autoridade enquanto assunção da condição de ser católico. Comparado com manuais de direito eclesiástico existentes na época ⁹⁷, o interesse deste trabalho de Abúndio da Silva reside no facto de tomar em consideração as condições e as características da Igreja Católica no país, da sua relação com a sociedade e o Estado no início do século XX. Esta abordagem encontra-se expressa na rubrica sobre Separação da Igreja e do Estado, na qual, partindo da constatação de que «em quase todas as nações católicas da Europa, vigora o sistema chamado da *união e relações amigáveis entre a Igreja e o Estado*», denunciava contudo o regalismo que esta situação tendia a gerar, destacando que «praticamente, em todas as nações onde este sistema está adoptado, o poder civil invade continuamente a esfera da jurisdição eclesiástica, quer em nome das sobreditas liberdades da Igreja nacional, quer a pretexto de protecção ou de inspecção» ⁹⁸. Ao denunciar esta situação que, na sua perspectiva, correspondia à situação da Igreja Católica no país, assinalava também a hipótese teórica de que o regime de separação, «dadas as actuais condições de certos Estados, podia ser vantajoso para a Igreja»; porém, descartava tal probabilidade porque essa separação «não corresponde na prática, à sua formulação teórica, e não passa de mais um meio de sujeitar a Igreja ao estado e de proclamar a supremacia deste: com efeito, à sombra do princípio da unidade e soberania, a Igreja, no sistema de separação, é assimilada a uma simples associação religiosa, contida dentro do Estado e sujeita às suas leis e à sua superior direcção» ⁹⁹. A sua argumentação orientava-se, portanto, para a defesa da liberdade da Igreja enquanto realidade específica, com uma organicidade própria e

⁹⁷ Comparativamente, o interesse deste *Tratado de direito eclesiástico* de Abúndio da Silva, não sendo produzido no meio académico, distinguia-se, por exemplo, da obra de Bernardino Joaquim da Silva Carneiro – *Elementos de Direito Eclesiástico Português* (1860), colocada no index dos livros proibidos, em 1866, com a acusação de sustentar teses consideradas regalistas, mas tendo conhecido sucessivas edições revistas por José Pereira de Paiva Pita, lente catedrático dessa cadeira na Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra; e, por outro lado, procurava ter maior abrangência que outros trabalhos aparecidos no âmbito do ensino dos seminários, como o de Manuel Luís Coelho da Silva – *Manual de Direito Paroquial: apontamentos*, publicado em 1898 e com uma 3ª reedição em 1904.

⁹⁸ *Tratado de direito eclesiástico*, p. 7.

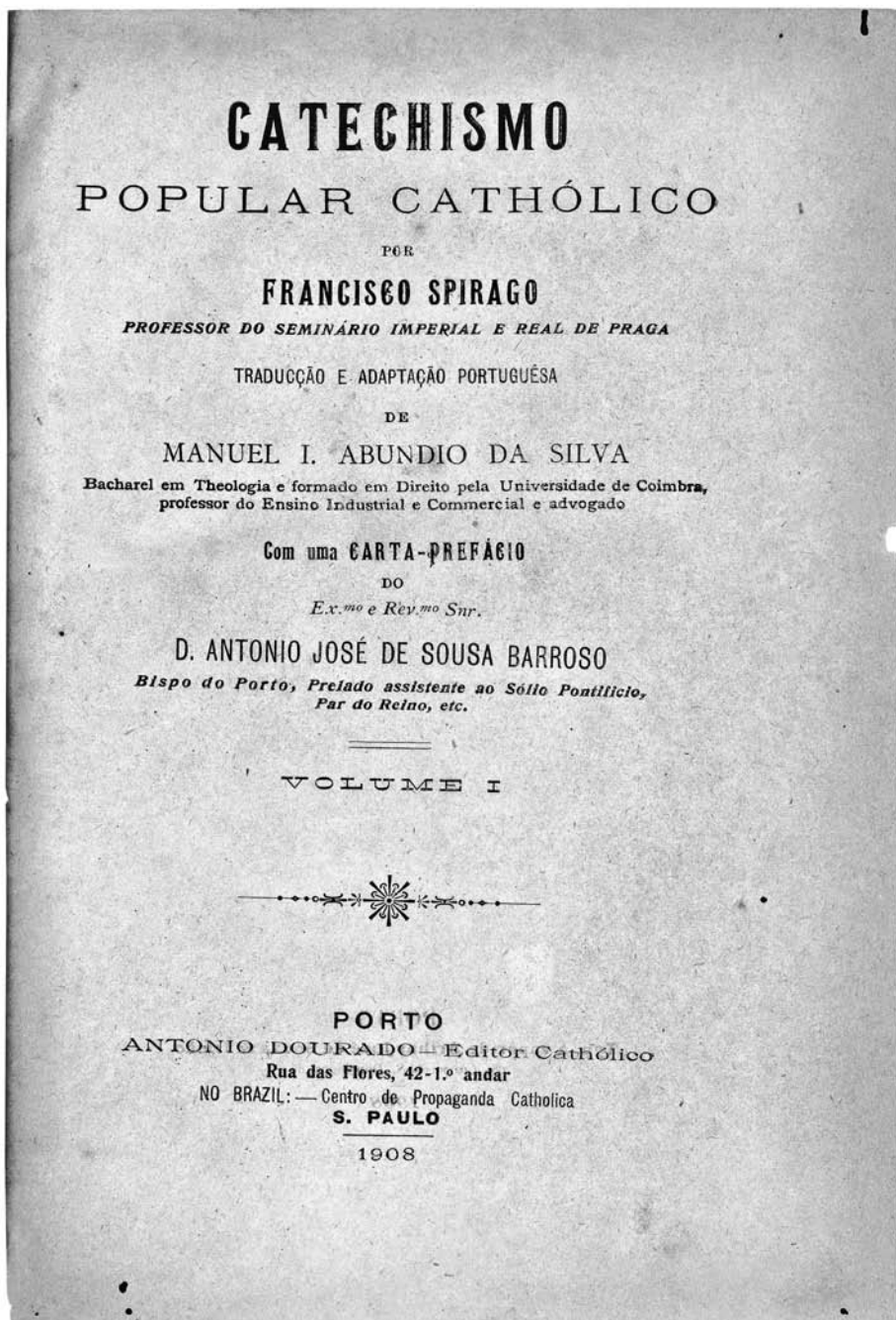
⁹⁹ *Tratado de direito eclesiástico*, p. 8. No momento em que Abúndio da Silva publicou esta reflexão já decorrera a separação entre o Estado e a Igreja Católica no Brasil a 7 de Janeiro de 1890 e na França a 3 de Julho de 1905.

referenciada à autoridade hierárquica, distinta e autónoma do Estado, não reduzida à gestão do religioso mas interveniente na sociedade conferindo a esta as fronteiras entre o erro e a verdade ¹⁰⁰.

Ainda no que se refere ao seu empenhamento editorial, e evidenciando as suas prioridades para o fortalecimento do movimento católico, traduzia para português e publicava, em Outubro de 1908, o *Catecismo popular católico* ¹⁰¹ de Francisco Spirago ¹⁰². Esta iniciativa salienta a valorização que dava à instrução religiosa, um dos aspectos considerados por si como cruciais da renovação do

¹⁰⁰ Em 1908, como católico, tinha uma percepção clara do que estava em jogo em torno da problemática da separação, quando escrevia: «Em nossos dias, um movimento revolucionário, que se estendeu por todos os povos, preconiza a separação da Igreja e do Estado. Na sua genuína expressão teórica, este sistema está contido na fórmula de Cavour – *a Igreja livre no Estado livre*, e consistiria, essencialmente, no seguinte: A Igreja tem a mais ampla liberdade para ensinar a sua doutrina e exercer o seu culto; o Estado declara-se estranho a tudo o que à Igreja respeitar. Renuncia a todas as faculdades, privilégios e prerrogativas que, em assuntos eclesiásticos, lhe hajam sido concedidas ou delas esteja de posse, mas também coloca os ministros da Igreja num pé de absoluta igualdade com todos os outros cidadãos, não lhes reconhecendo ou concedendo privilégio algum. Segundo este sistema, o Estado não tem religião própria, é inconfessional; e na hipótese de haver no seu território várias confissões religiosas, a todas garante igual liberdade, porque para o Estado não há *crentes*, mas só *cidadãos*. À objecção de que tal teoria equivale a dar iguais direitos ao erro e à verdade, respondem os seus partidários que o Estado não tem competência para averiguar qual é a religião verdadeira, e que trate a Igreja de converter os que laboram no erros de chamá-los para o seu redil» (*Tratado de direito eclesiástico*, p. 7-8).

¹⁰¹ O *Catecismo popular católico* por Francisco Spirago, com tradução e adaptação portuguesa de Manuel I. Abúndio da Silva, foi publicado em três volumes, respectivamente em 1908, 1909 e 1910, e editado por António Dourado – Editor Católico. Nos 1º e 2º volumes é assinalada a sua edição e distribuição no Brasil pelo Centro de Propaganda Católica da cidade de S. Paulo. Na referência ao tradutor, este aparece mencionado como bacharel em Teologia e formado em Direito pela Universidade de Coimbra, professor do Ensino Industrial e Comercial, advogado, tendo sido acrescentado, no 2º e 3º volumes, a referência de ser condecorado com a Cruz de Ouro «Pro Ecclesia et Pontifice». Com data de Outubro de 1908, a publicação deste catecismo é introduzida por Carta-prefácio de D. António Barroso onde, traçando as principais etapas da catequese em Portugal, afirmava acerca do significado desta tradução e da importância da sua divulgação: «Os catecismos que Sua Santidade Pio X mandou adoptar na diocese de Roma estão-se divulgando entre nós. Outros há que, não sendo destinados ao ensino das crianças, expõem a doutrina em forma apropriada aos que desejem tomar conhecimento mais elevado do dogma e da moral. Entre estes ocupa um lugar proeminente o *Catecismo Popular Catholico* [...] É um livro muito completo, onde, em linguagem simples, se expõem as verdades mais remontadas da nossa religião. Aqui se encontram espécies novas em escritos deste género, e muito apropriadas ao nosso tempo, o que é da maior importância, pois que, ao passo que assim esclarece sobre todas as ordens de deveres, torna-se atraente pelo cunho de actualidade que o seu ilustrado autor soube imprimir-lhe. À forma persuasiva junta notícias históricas, que tornam interessante a sua leitura, com a qual muito podem lucrar não só as pessoas imbuídas do espírito religioso, mas também aquelas que o não são, ou que alheadas dele por negócios, trabalhos profissionais ou outros, tenham boa lembrança de tomarem dele conhecimento. Para tantos que sacrificando certo espírito de mal entendida independência, ou que se deixam prender nas malhas artificialmente tecidas pela indiferença, poderá ser este livro um despertador, que os convida à reflexão, que exigem as grandes verdades religiosas, tantas vezes infelicissimamente esquecidas. As classes ilustradas, se tomarem conhecimento deste livro, não se desdenharão seguir-lhe a leitura e o estudo, porque a forma popular, em que é concebido, também se harmoniza com as disposições de espírito dos que se entregam a trabalhos intelectuais» (p. XV-XVII).



23. Página de rosto do primeiro volume do Catechismo popular catholico, com tradução e versão portuguesa de Abúndio da Silva, e publicado em três volumes, entre 1908 e 1910.

catolicismo, apresentando-o como «um livro de instrução popular adaptado às necessidades da nossa época, e um manual para os catequistas e pregadores»¹⁰³. Para ele, esta renovação encontrava-se intimamente associada à fundamentação da percepção identitária do ser católico e da adequação necessária para responder aos desafios culturais da época, colocados pelos que combatiam a religião. A questão da catequese, nos contornos da sociedade moderna, tornara-se determinante para a reprodução das referências religiosas e para a formação dos católicos de modo a permitir-lhes adequada relação com a cultura da época, a qual estava fortemente marcada pela crítica à religião e à Igreja. Para alcançar este objectivo, colocavam-se problemas de conteúdo e de método; sendo que esta tradução e adaptação de Abúndio da Silva também visava uma dimensão pedagógica, pois pretendia facultar ao meio católico, de forma sistematizada, não só os tópicos da fé cristã, mas como que um compêndio de cultura cristã, com particular atenção à realidade dos féis comuns, isto é, dos leigos. Considerava que, sem o adequado empenho em formar cristãmente os fiéis, não se poderia garantir a necessária preparação do próprio movimento católico, enquanto instrumento primordial da restauração cristã da sociedade. Importa, assim, assinalar este empreendimento editorial de Abúndio da Silva como relevante para a história da catequese no país¹⁰⁴.

A apreciação do conjunto desta actividade publicista de Abúndio da Silva, realizada até finais de 1908, patenteia bem como, para ele, a causa católica se compunha, de forma convergente, por múltiplos aspectos e dimensões: a história da sociedade como organismo vivo, na qual a religião modelava os indivíduos e estes, como corpo social, buscavam uma harmonia, onde a justiça se traduzia pela resposta às suas necessidades e das suas famílias, expressão das relações sociais entre capital e trabalho. A religião era, assim, apresentada como fundante da própria organicidade, a qual se devia compreender como sentimento e vivência individual

¹⁰² Francisco Spirago, professor do Seminário Imperial e Real da cidade de Praga.

¹⁰³ *Catecismo popular*, p. XIX.

¹⁰⁴ Sobre uma panorâmica geral da história da catequese no século XIX e inícios do XX, cf. Francisco da Silva Cristóvão – Catequese e catecismos. In *DHRP*, vol. 1, p. 309-310. Quanto à obra de Francisco Spirago, foi publicada, anos mais tarde, uma nova edição do seu *Catecismo Catholico Popular*, «redigido segundo as regras da pedagogia para as necessidades da época presente», agora em versão de Artur Bivar (1881-1946) sobre a tradução francesa do padre N. Delsor, e revista por D. Manuel Mendes da Conceição Santos (1876-1955), na altura cônego da Sé e Vice-reitor do Seminário da Guarda, posteriormente figura relevante do episcopado português como arcebispo de Évora (1920-1955). Estas duas personalidades tinham estado empenhadas na realização, em 1905, na Guarda, do primeiro Congresso Português de Catequese. Cf. Pinharanda Gomes – A vida de Manuel Mendes da Conceição Santos na Guarda (1905-1916). *Igreja Eboense*. 1987, Separata, p. 13-15. Contudo, contrariamente ao que é assinalado neste artigo, a primeira edição da obra de F. Spirago, em 1908-1910, foi de Abúndio da Silva e não de Artur Bivar, ainda que as sucessivas edições deste catecismo tenham sido estabelecidas a partir da versão deste último, inicialmente publicado pela editora Veritas da Guarda (com indicação de 2ª edição e datada de 1923) e, depois, pela União Gráfica de Lisboa, a partir da 3ª edição (1938).

no interior da Igreja, a qual assumia uma dimensão jurídica – relações do indivíduo e da sociedade com o princípio da autoridade – e uma outra de natureza catequética – como transmissão correcta da doutrina, isto é, base da fé vivida de forma esclarecida e capaz de respeitar a ordem devida em cada sociedade.

Como já se afirmou anteriormente, no universo de Abúndio da Silva não pode separar-se a actividade política dos católicos da sua percepção e experiência da Igreja e da prática religiosa; pelo contrário, era a pertença católica que conduzia à necessidade da intervenção social com consequentes incidências políticas. A experiência e reflexão de Manuel Abúndio da Silva são extremamente esclarecedoras dos seus critérios de actuação e – expressas neste conjunto de obras – revelam que a sua acção militante não pode ser dissociada da dimensão espiritual e da compreensão do que é a Igreja, quer no plano da ritualidade, quer no que respeita à concepção dos vínculos que a prática pressupunha como pertença religiosa.

Em síntese, até 1908, a sua produção foi variada e oscilava entre a poesia, que continuou sempre a escrever, e os diferentes estudos sobre demografia, ciências sociais, questões jurídico-sociais e religiosas. Neste processo, evidenciam-se duas facetas simultâneas: por um lado, a do jovem católico desejoso de intervir socialmente e, por outro, a do activista marcado por uma experiência espiritual, procurando uma afirmação cultural pública. Também os seus textos revelam estudo pessoal actualizado, ao mesmo tempo que revelam uma atitude de combate e de afirmação do lugar da religião e da verdade católicas. A par da sua personalidade impulsiva e apaixonada ¹⁰⁵, havia uma determinação pessoal em se realizar como católico através de uma intervenção que pretendia global; isto é, que concebia a questão religiosa numa amplitude que não se reduzia unicamente à questão política. A questão religiosa visava integrar vários aspectos da sociedade e constituir-se como resposta envolvente e totalizante às questões da sociedade.

Neste sentido, a reflexão de Manuel Abúndio da Silva tem interesse em ser confrontada com esse ambiente não especificamente articulado com o movimento católico, ou dependente deste, até para se poder avaliar a pertinência e o acolhimento das suas questões. Considerado este primeiro conjunto de obras, está-se diante de uma visão global sobre o entendimento da causa católica. Não se tratava de uma mera reivindicação do estatuto da Igreja Católica na sociedade, mas algo mais orgânico e intencionalmente pedagógico, considerado fundamentalmente para reproduzir a experiência católica na sociedade: a vivência espiritual, a liturgia, a catequese e o direito canónico. A questão política era, efectivamente, instrumental, porque o que estava em causa era a regeneração do próprio catolicismo, sem a qual não podia haver a da sociedade.

¹⁰⁵ Para além das apreciações, entre outras já referidas, de José Agostinho, estes traços da sua personalidade resultam também de várias referências descritas pelo próprio Abúndio da Silva, como por exemplo no seu testemunho em *Uma Romagem a Lourdes* (1904), ou das considerações que desenvolve em *Nacionalismo e acção catholica* (1909) e *Cartas a um abade* (1913).

A par do seu percurso como escritor, datam desta altura os seus primeiros contactos com a experiência do nacionalismo católico enquanto partido. Quando, nos anos de 1903 a 1905, permaneceu em Lisboa, apesar das suas ligações ao legitimismo, conheceu e acompanhou a constituição do Partido Nacionalista, tendo colaborado no *Correio Nacional*. Num primeiro momento, esta colaboração estava mais associada à vertente do movimento religioso ¹⁰⁶ e social ¹⁰⁷ do que a um envolvimento directamente partidário, como é atestado pelo seu contributo na organização e participação no Congresso dos Jornalistas Católicos Portugueses, realizado na capital entre 27 e 29 de Abril de 1905, onde abordou questões acerca do tipo de jornalismo adequado aos leitores católicos e pugnou pela constituição de uma organização católica da «boa imprensa» ¹⁰⁸. Pelo tipo de envolvimento que Abúndio da Silva demonstrava, por esta altura, na causa católica, pode afirmar-se que ganhava corpo e se enraizava na sua reflexão a doutrina pontifícia sobre os problemas sociais e religiosos; ainda que interessado nas questões políticas, estas não parecem ser as determinantes na sua actuação. Muito provavelmente, conheceu neste mesmo período Artur Gomes dos Santos ¹⁰⁹, donde resulta também a sua participação, ainda que pontual, em jornais de Lisboa, como *A Democracia Cristã* (1907) e *A Liberdade* (1908), que este jornalista católico dirigia. Esta vertente, mais social do que política, espelhava-se

¹⁰⁶ Foi no jornal *Correio Nacional* que iniciou a publicação dos seus textos sobre o rito bracarense.

¹⁰⁷ Foi nas páginas do *Correio Nacional* que, em 1905, teve início a convocação para a realização de um congresso de jornalistas católicos portugueses.

¹⁰⁸ Esta designação de «boa imprensa» contrapunha-se à considerada «má imprensa», fruto da liberdade de imprensa e de opinião instalada pelo liberalismo, em relação à qual os católicos visavam combater e desenvolver uma intervenção apologetica de defesa dos princípios da Igreja Católica e contribuir para a recristianização da sociedade. A «boa imprensa», combatendo os «erros modernos», acabava por assumir e integrar o desempenho publicista como um instrumento do combate católico. Cf. Paulo F. de Oliveira Fontes – Imprensa Católica. In *DICIONÁRIO de História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. 2, p. 423-429.

¹⁰⁹ Artur Vieira Cardoso Gomes dos Santos (1881-1918). Na sua juventude esteve ligado ao anarquismo, tendo-se, por volta de 1899, aproximado do movimento católico, onde se tornou um dos seus grandes dinamizadores como publicista e, sobretudo, divulgador do pensamento católico. A sua militância nas hostes católicas traduziu-se, como ocorria na época, na fundação de um conjunto de iniciativas, desde a criação de associações e jornais até à tradução e publicação de livros. Ligado à constituição da Associação da Democracia Cristã, em 1903, em Lisboa, aderiu também ao Partido Nacionalista que se fundara nesse mesmo ano. Participando como redactor de *A Democracia Cristã*, jornal de Lisboa, entre 1903 e 1908, órgão da Associação da Democracia Cristã e do operariado católico, acabou por se tornar, em 1907, proprietário desse mesmo jornal, acabando por fundir-se com *O Grito do Povo*, cujo director até 1913 foi Alberto Pinheiro Torres. Foi o principal impulsor da colecção «Ciência e Religião», inicialmente publicada pela Livraria Povoense Editora de José Pereira de Castro, com impacto no Brasil pela distribuição dos Salesianos de S. Paulo (Cf. Anexo III, p. 477). Nas suas lides nacionalistas, Gomes dos Santos foi candidato por Bragança em 1908, fundou o jornal nacionalista *A Liberdade* (1908-1910) e nas disputas sobre a natureza do partido católico, opondo-se às posições da *Voz de Santo António*, teve posição contrária à defendida por Abúndio da Silva. Em 1911 retirou-se para a Galiza e, em seguida, partiu para o Brasil, onde morreu na cidade de S. Paulo. Cf. Pinharanda Gomes – Gomes dos Santos (1881-1918): doutrinador do movimento social católico. *Póvoa de Varzim. Boletim cultural*. 25: 1 (1987) 7-35.

na publicação de *O Capital-salários* em 1907, já anteriormente referido, e na receptividade deste na imprensa católica, em particular na revista *Estudos Sociaes* do CADC de Coimbra.

Contudo, e como o próprio Abúndio da Silva explicou, foi a sua ida para a cidade do Porto e o seu convívio com Manuel Frutuoso da Fonseca que o levaram a aderir às fileiras do Partido Nacionalista. Nesse percurso, em 1908, foi a doença de Manuel Frutuoso da Fonseca que lhe proporcionou a oportunidade de assumir regularmente, entre meados de Fevereiro e finais de Julho, o editorial de *A Palavra*, tendo, em Abril, aceitado apresentar-se como candidato nacionalista pelo círculo do Porto oriental. Todavia, ao interromper essa colaboração com *A Palavra* a 25 de Julho de 1908, já se perfilavam no horizonte elementos de ruptura com os sectores mais intransigentes na defesa de um partido católico enquanto tal, a quem chamou «os nossos *zelanti* da acção católica»¹¹⁰. Esta intensificação da sua actividade como editorialista e como homem político conduziram-no, progressivamente, a empenhar-se numa intensa defesa do *rallie-ment*, o que foi encarado por alguns como expressão de transigência. Delineavam-se, assim, os principais traços de um confronto entre católicos na fase final da Monarquia, que se prolongou na República, com destaque para o modo como foram encaradas as políticas religiosas dos sucessivos governos.

Nesse mesmo ano de 1908, e simultaneamente ao conjunto de actividades já destacadas, Abúndio da Silva empreendeu também a fundação da revista quinzenal *A Cruzada*¹¹¹, para a qual procurou o apoio directo do bispo do Porto, D. António Barroso, que aceitou reconhecê-la como representativa dos interesses da Igreja diocesana¹¹². Com o subtítulo de *Revista Católica das Famílias e Boletim*

¹¹⁰ Esta terminologia era comum na época. Por *zelanti* consideravam-se os sectores católicos essencialmente intransigentes em contraponto aos católicos políticos, encarados como transigentes e liberais. Depois de 1908, Abúndio da Silva utilizou repetidas vezes esta terminologia dirigida a sectores católicos, como forma de polémica e de combate, denunciando neles o carácter intolerante e sectário por manipulação das consciências na questão da subordinação do voto católico a um partido, pelo que, em face disso, se lhes opunha. Neste sentido, Abúndio da Silva, que não era nem transigente, nem liberal, remetia esta designação para definir uma destrinça, com conotações eclesiológicas, entre o exercício da liberdade de consciência unicamente sujeita e determinada pelos princípios católicos (uma perspectiva essencialmente religiosa) e a imposição de uma obrigação política fundamentada no religioso (uma perspectiva política de instrumentalização do religioso). Para Abúndio da Silva, os «*zelanti* da acção católica» seriam, portanto, os que subordinavam o movimento católico à obrigação partidária, consequentemente fautores de fanatismo entre as hostes católicas e em relação à sociedade. Cf. Manuel Clemente – A Igreja na construção do Estado português moderno. In *AS IGREJAS e o Estado em Portugal*. Actas dos IX Cursos Internacionais de Verão de Cascais. Cascais: Câmara Municipal de Cascais; Instituto de Cultura e Estudos Sociais, 2003, vol. 3, p. 7-14.

¹¹¹ Com uma periodicidade semanal, *A Cruzada* teve 17 números, entre 4 de Março e 15 de Julho de 1908.

¹¹² «Tendo-nos sido pedida pelo Nosso súbdito Manuel Isaías Abúndio da Silva [...] autorização para publicar nesta cidade do Porto debaixo da sua direcção [...] uma revista católica semanal de variada e proveitosa leitura para as famílias cristãs e de utilidade para o Nosso Clero, rogando-Nos ao mesmo tempo

Oficial da Diocese do Porto, teve como proprietário e director o próprio Manuel Abúndio da Silva. Correspondeu também a uma nova tentativa de Abúndio da Silva em empreender a publicação de um periódico, agora centrado na religião e equacionando a realidade a partir desta. De curta duração, esta publicação pretendeu encarnar e projectar um programa de restauração católica. No primeiro editorial, Abúndio da Silva exprimia esses objectivos do seguinte modo:

«Sem reclamos pomposos, e sem apresentação de um longo e sedutor programa, A Cruzada vem a público confiada apenas no bom acolhimento que os católicos lhe concederem. [...] O fim primário que nos propomos alcançar é fazer deste semanário a boa revista das famílias. Hoje, a revista é tão indispensável em uma casa como o grande jornal de informação. É ela a enciclopédia das famílias, o conferente que vem palestrar connosco sobre os mais variados assuntos, ora instruindo-nos, ora recreando-nos.

«Revista católica das famílias, vazada nos moldes da vulgarização de conhecimentos úteis e de recreio honesto, não a temos ainda em Portugal. [...] Instruir é dissipar erros e aumentar conhecimentos. E no nosso meio, instruir deve ser preparar os nossos irmãos pela fé com aqueles conhecimentos indispensáveis à refutação das objecções mais vulgares que se opõem contra o catolicismo. [...] A fé defende-se pela instrução pela instrução, e perde-se pela meia ciência, ouropel mentiroso da ignorância» ¹¹³.

Com esta iniciativa, Abúndio da Silva apelava «a todos os católicos [...] a levar esta publicação à altura que desejamos, fazendo dela uma verdadeira cruzada de educação religiosa e cívica no seio da família portuguesa», pois para si era necessário «pôr em todas as nossas acções, o sentimento de que devemos repassar toda a nossa vida social, [...] o da caridade, o da justiça para os méritos pessoais dos nossos adversários e de implacável e intransigente guerra com os nossos», porque «à força de queremos ser católicos, não nos esqueçamos de ser cristãos: e a caridade é a primeira de todas as virtudes» ¹¹⁴. Com estes objectivos, muitos temas foram sendo tratados e sugeridos ao longo dos números publicados, como por exemplo: os sacramentos, a Quaresma e a Páscoa, comentários de passagens do Evangelho, a fé, a caridade, vidas de santos, religião e democracia, a instrução popular, a relação entre maçonaria e as famílias, crónicas sobre a vida da Igreja e da realidade social e política do país, campanhas de anti-alcoolismo,

licença para na mesma revista publicar as Nossas Cartas Pastorais, Provisões, Portarias, Editais e quaisquer outros documentos relativos ao governo da Nossa diocese, e ser esta publicação considerada autêntica e oficial; Havemos por bem conceder a autorização e a licença pedidas [...]» (Provisão de D. António Barroso, de 20 de Janeiro de 1908, publicada no primeiro número de *A Cruzada*, 4 de Março de 1908, p. 2)

¹¹³ Editorial de *A Cruzada*, n. 1, 4 de Março de 1908, p. 2.

¹¹⁴ Editorial de *A Cruzada*, n. 1, 4 de Março de 1908, p. 2.



24. Nº 1 de A Cruzada. Abúndio da Silva quando iniciou esta publicação tinha 33 anos, sendo a sua publicação contemporânea da sua intervenção editorial em A Palavra e do seu envolvimento no nacionalismo católico, nomeadamente através da sua candidatura pelo Partido Nacionalista. Contudo, esta revista representa essencialmente o lado católico, não determinado pela política, isto é, a dimensão que Abúndio da Silva considerava ser a realidade religiosa e própria da acção dos católicos, em ordem a uma formação dos crentes pela informação e pelo esclarecimento.

curiosidades históricas, recensões de livros, poesia, anedotas e miscelâneas recreativas, contos para crianças, sempre a par de uma secção denominada «Boletim oficial da Diocese». Apesar da breve duração desta revista, Abúndio da Silva procurou a colaboração de outros jornalistas, tendo publicado textos de José Agostinho e de Zuzarte de Mendonça ¹¹⁵. Este empreendimento editorial correspondia à vontade de reagir à campanha anticlerical que atingia o país, ainda que, na sua opinião, «este facto de tanto se esgrimir contra a nossa fé, bem prova quanto ela é viva e forte, e quanto lhe está assegurado o domínio do futuro»; e, simultaneamente, encarnava a necessidade dos católicos se organizarem porque «há oito anos, a luta religiosa caiu sobre nós, porque nos colheu de surpresa, organizamo-nos à pressa para lhe resistir, e não perdemos o tempo nem o trabalho. [...] Mas senão nos organizamos, e se pensamos que os havemos de vencer só a rezar o *terço* em nossa casa, com a mulher e nossos filhos, então tremamos pelo dia de amanhã. Jesus prometeu que a sua igreja seria indestrutível na terra, mas não garantiu que ela seria indestrutível em Portugal» ¹¹⁶. Portanto, para Abúndio da Silva, a acção e a organização dos católicos, a par de uma educação religiosa e cívica, eram entendidas como um combate contra as forças anti-religiosas, na exacta medida em que eram capazes de gerar uma prática religiosa não restringida à devoção individual, mas com eficácia social.

Neste período em análise do percurso de Abúndio da Silva, importa ainda destacar o seu protagonismo como orador. Participou no 2º Congresso das Agremiações Católicas Populares de Portugal ¹¹⁷, realizado no Porto, entre 7 e 9 de Junho de 1907, onde apresentou uma comunicação sobre «a duração do trabalho»; interveio na Associação Católica do Porto, na sessão de 8 de Dezembro de 1907; e, já em 1908, no 4º Congresso do Partido Nacionalista ¹¹⁸, celebrado em Viseu, entre 29 de Setembro e 1 de Outubro, interveio sobre «Liberdade de Imprensa». Nesse mesmo ano, existem indicações que sugerem ter estado presente no 3º Congresso das Agremiações Católicas realizado na Covilhã, entre 4 e 8 de Outubro ¹¹⁹. Entre os seus 32 e 34 anos de idade, Abúndio da Silva circulava e era escutado nos meios onde se encontravam as personalidades, de eclesiásticos

¹¹⁵ Álvaro Alfredo da Silva Zuzarte de Mendonça (1877-1967). Funcionário público e jornalista, veio dos sectores do legitimismo político e foi redactor de *A Nação*. Aproximou-se do movimento social católico, interessando-se pela questão operária e pela sua relação com o catolicismo, privou com Artur Gomes dos Santos e colaborou com ele em iniciativas conjuntas, nomeadamente com *O Grito do Povo*. Colaborou também com o CADC de Coimbra e com a revista *Estudos Sociaes*. Foi um dos fundadores da Juventude Católica de Lisboa, cuja ideia surgira em 17 de Novembro de 1908 e que teve a sua concretização em 17 de Junho de 1909. Cf. J. Pinharanda Gomes – *As Duas Cidades: estudos sobre o movimento social cristão em Portugal*. Lisboa: Multinova, 1990, p. 117-127.

¹¹⁶ Crónica da Semana, *A Cruzada*, n.º 16, 8 de Julho de 1908, p. 185.

¹¹⁷ Cf. Pinharanda Gomes – *Os congressos católicos*, p. 40-41.

¹¹⁸ Cf. Amaro Carvalho da Silva – *O Partido Nacionalista no contexto*, p. 95-96.

¹¹⁹ Cf. Amaro Carvalho da Silva – *O Partido Nacionalista no contexto*, p. 202.

e de leigos, mais relevantes da pequena galáxia que constituía o movimento católico português. Foram também estas circunstâncias, para além do seu franciscanismo de infância e familiar como terciário, que o aproximaram da comunidade de franciscanos de Montariol (Braga) e o conduziram posteriormente ao envolvimento na questão em torno da *Voz de Santo António*. No início de 1909, ao ser agraciado pelo Santo Padre Pio X com a Cruz de Ouro *Pro Ecclesia et Pontifice*, vivia um momento de grande projecção pessoal¹²⁰, culminando um percurso que o tornada uma referência no seio das hostes católicas, particularmente pela latitude e pertinência dos seus escritos, e onde as várias posições entre católicos e os respectivos contenciosos se procuravam dirimir apelando para a autoridade eclesiástica, em particular a pontifícia, buscando o respaldo necessário.

Esta foi uma fase em que Manuel Isaías Abúndio da Silva manteve relações pessoais de amizade com diferentes prelados e algumas figuras católicas de grande significado, clérigos e leigos. Nesta constelação de relações, a sua posição afirmava-se como pretendendo ser simultaneamente fiel aos ensinamentos pontifícios, à defesa dos interesses da Igreja em Portugal e à realização de um projecto de renovação social, necessários para «levar a cabo uma empresa grandiosa de educação social»¹²¹. A actividade e a audiência que lhe proporcionaram o agraciamento pontifício, não constituíam simples factos internos ao ambiente católico. De facto, entre 1908 e 1910, se o seu campo prioritário era o católico, com o distanciamento crítico e a ruptura em relação ao Partido Nacionalista, com o debate suscitado pela suspensão da revista franciscana *Voz de Santo*

¹²⁰ Manuel Braga da Cruz, na sua obra *As Origens da democracia cristã*, p. 236, considera que a atribuição desta condecoração se situara dentro da rivalidade e da concorrência já existentes entre os Franciscanos de Montariol ligados à *Voz de Santo António* e os Jesuítas do *Novo Mensageiro do Sagrado Coração*. Enquanto o provincial dos Jesuítas teria pedido a Roma a comenda de São Gregório Magno para Alberto Pinheiro Torres (1874-1962), o cardeal José Neto ter-se-ia empenhado igualmente para obter semelhante distinção para Abúndio da Silva. Todavia, tal insígnia terá sido acordada a Abúndio da Silva no início de 1909 quando, publicamente, este a utiliza como apresentação pessoal, como é atestado aquando da publicação do seu livro *Nacionalismo e acção catholica* em finais desse ano. As circunstâncias da resignação do cardeal Neto, em 1907, não indicam as melhores circunstâncias, passado que era um ano do seu tenso afastamento como Patriarca de Lisboa, para obter de Roma tal distinção para Abúndio da Silva, até pela indispensável intervenção do nuncio de Lisboa para tal feito. Sendo duas personalidades com a mesma idade, pelo empenhamento que assumiam nas fileiras católicas, a Santa Sé terá pretendido dispensar o reconhecimento de dois leigos, ainda jovens, actuando a partir da diocese do Porto e que surgiam como mentores católicos. Sem dúvida que terão influído os laços que mantinham com as duas congregações religiosas. Mas foi algum tempo mais tarde, durante 1910, quando Abúndio da Silva foi acusado e criticado por sustentar as posições da *Voz de Santo António*, que foram lembrados, junto das autoridades eclesiásticas em Roma, os seus préstimos à causa católica como tinham sido anteriormente reconhecidos pela atribuição da condecoração pontifícia (cf. Anexo VII, p. 502). Portanto, mais do que reflexo da tensão existente no campo católico, a dignidade romana foi atribuída a Abúndio da Silva como expressão do culminar da sua projecção pessoal pelos escritos e as múltiplas actividades realizadas entre 1903 e 1908.

¹²¹ Utiliza esta expressão na sua obra *Questões actuais*. Porto: Magalhães & Moniz Limitada Editores, 1910, p. 209.

António, com as questões religiosas em torno da política governativa, Abúndio da Silva alargara o seu campo de intervenção, lançando-se na fundação do diário *Correio do Norte*, publicado entre 3 de Julho de 1910 e 1 de Fevereiro de 1911, onde jogou a sua projecção e credibilidade públicas enquanto indivíduo. Nessa conjuntura – a do estertor do regime monárquico e da primeira fase do republicano – Abúndio da Silva protagonizou uma reflexão e uma intervenção cívica assinaladas em diversos meios, entre as falanges do movimento católico ¹²², no ambiente governamental ¹²³ ou, ainda, no Paço ¹²⁴, o que aponta para uma audiência efectiva das suas posições.

Pode considerar-se que, desde o final da sua vida estudantil até ao final da Monarquia ou início da República, Abúndio da Silva percorreu um caminho onde, secundarizando a posição política legitimista, reelaborou através da questão social e da religião um outro ensejo. Ensejo que o conduziu, por outras razões e com outra perspectiva, de novo ao terreno político, inicialmente no campo do nacionalismo católico, onde pretendeu definir um determinado quadro de intervenção, acabando por se distanciar desse envolvimento em nome da autonomia do religioso em relação à política partidária.

3. EXPERIÊNCIA DA IGREJA E VIVÊNCIA RELIGIOSA NUM AMBIENTE DE FORTE CONTESTAÇÃO

Todo o período em que Manuel Isaías Abúndio da Silva desenvolveu intensa actividade como publicista, e que vai desde o início do século até às sequelas do regicídio, corresponde a um contexto de grande conflituosidade em torno da questão religiosa. Conflituosidade que, em grande medida, culminou com a implantação da República e a respectiva legislação laicizadora. O ambiente

¹²² As suas posições no *Correio do Norte* encontraram forte resistência e crítica nas fileiras do catolicismo mais ligado ao nacionalismo. Contudo, alguns franciscanos de Montariol, em particular o padre Agostinho da Mota (1875-1938), deram o seu contributo activo ao *Correio do Norte*, ou ainda Quirino Avelino de Jesus, que se distanciara, logo no início, da evolução do nacionalismo católico em partido político, e que também colaborou com este jornal.

¹²³ Como exemplo, e como foi já assinalado, Teixeira de Sousa referiu a admiração que nutria por Abúndio da Silva, destacando as suas posições após o regicídio no respeitante ao seu distanciamento em relação ao «bloco reaccionário» que minara a Monarquia (cf. Teixeira de Sousa – *A força publica na revolução*, p. 130).

¹²⁴ Entre outros testemunhos, tem particular interesse a carta endereçada a D. António Barroso, de 1 de Outubro de 1910, pela rainha D. Amélia referindo-se aos escritos jornalísticos de Abúndio da Silva, nos seguintes termos: «O artigo é de Abúndio da Silva que conheço, e cujo talento tenho muitas vezes ocasião de apreciar, mas sei que o meu caro Bispo do Porto protege o jornal que tão *sensatamente*, com tanta justiça e desassombro, tem levantado a voz, e por isso queria que soubesse que fiquei muito penhorada com o “Correio do Norte”. E muito gostaria se, *particularmente*, o Abúndio da Silva pudesse saber dos meus agradecimentos» (Cf. Anexo VII, p. 504).

gerado pelo Ultimato, contraditório pelos sentimentos de abandono e de ressurgimento do espaço imperial, trouxera argumentos para a necessidade de se reconhecer o contributo da Igreja Católica para a acção missionária ¹²⁵, facto que trouxe, na década de 90, um impulso às congregações religiosas ¹²⁶. Todavia, se houve o incremento das congregações também se gerou forte reacção anticlerical e antijesuítica ¹²⁷ que se cristalizou em torno de dois factos: o caso Sara de Matos (ou o caso das Trinas) e o caso Calmon ¹²⁸, acabando por conduzir à legislação de Hintze Ribeiro em 1901 e à persistente campanha anti-congreganista e anti-jesuítica, com particular intensidade em vésperas do 5 de Outubro.

No final do século XIX, a paulatina organização e presença das congregações religiosas ¹²⁹, masculinas e femininas, ao romper com a concepção tradicional dos liberais sobre a religião na sociedade, marcada pelo regalismo, pela valorização do individualismo da crença e pelas formas eclesiais essencialmente territoriais – paróquias e dioceses –, gerou uma persistente contestação a essas formas de vida

¹²⁵ Expressão desta posição foi a obra de Quirino Avelino de Jesus – *As Ordens Religiosas e as Missões Ultramarinas*. Lisboa: Typographia da Casa Catholica, 1893, onde defendia que a falta de Ordens religiosas no país, especialmente dedicadas à actividade missionária, era fruto do «desgoverno do reino» e agravava a situação deste. Acrescentando ainda: «[...] Quem tiver olhos para ver com nitidez e consciência para falar com sinceridade não poderá deixar de reconhecer que as ordens religiosas, principalmente os elementos missionários, tendem a realizar melhor que quaisquer outras instituições, pelos sentimentos, costumes, relações e vínculos que sabem criar, a tão preconizada sociocracia, a confraternização dos povos, a união da humanidade e a organização da economia universal» (p. 9). «Levantemos o estandarte da liberdade, para à sombra dele defendermos o direito de existência das congregações» (p. 17). «Mas o pequeno reino de Portugal, juntando o excesso do ridículo ao excesso do desgoverno, é o único a fazer excepção, em nome de fantasmagorias, e não quer a nossa lei que eduquemos religiosos para a assimilação das gentilidades que nos estão avassaladas! A que cegueira extrema não chegou o nosso espírito, para não vermos que tudo isso envolve por nossa parte a abdicação da seriedade internacional!» (p. 125).

¹²⁶ Cf.: Artur Villares – *As Ordens Religiosas em Portugal nos princípios do século XX. Revista de História*. 13 (1995) 195-223; ou ainda, do mesmo autor, *As congregações religiosas em Portugal (1901-1926)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e Tecnologia, 2003.

¹²⁷ Dois exemplos, entre muitos outros, são expressão deste tipo de reacção. Manuel Borges Grainha (1862-1925), professor liceal em Braga, escreveu: em 1891, *Os Jesuítas e as congregações religiosas em Portugal nos últimos trinta anos: a propósito do caso das Trinas*; em 1893, *A Questão religiosa e a liberdade através da história*, conferência realizada na Associação Académica do Porto a 28 de Maio de 1893; e, ainda nesse ano, publicou *O Portugal jesuíta e a questão religiosa e a liberdade através da história*. E, José Caldas (1842-1932), autodidacta, que se dedicou ao jornalismo e foi funcionário público, tendo sido nomeado Director-geral dos cultos na República, função que exerceu entre 1910 e 1916, publicou, entre outras obras de polémica anticlerical e anti-jesuítica, *Os Jesuítas: a sua influência na actual sociedade portuguesa: meio de conjurar* (1901).

¹²⁸ O caso Calmon desencadeou-se a partir de 17 de Fevereiro de 1901, quando Rosa Calmon, solteira com 32 anos, filha do cônsul brasileiro na cidade do Porto, contra vontade de seu pai, José Calmon Nogueira Valle da Gama, decidiu entrar na vida religiosa para professar. Rosa Calmon planeava, com a ajuda de alguns eclesiásticos, e por sucessivas vezes, subtrair-se à tutela paterna. A reacção de seu pai, com eco na imprensa, desencadeou uma reacção pública muito forte contra as congregações religiosas, com particular destaque contra as Doroteias e os Jesuítas. Cf. Amaro Carvalho da Silva – *O Partido Nacionalista no contexto*, p. 208-213.

¹²⁹ Cf. António Matos Ferreira – Congreganismo. In *DHRP*, vol. 1, p. 488-490.

religiosa consideradas como expressão de uma influência indevida por parte da Igreja Católica na sociedade. O anticongreganismo articulava-se, assim, com um afrontamento mais amplo que era o do anticlericalismo ¹³⁰, onde se contestava a acção desses institutos no espaço civil, apreciados negativamente pelo que significavam de modo de vida, pelas suas relações exteriores de carácter ultramontano e pela injunção que favoreciam na formação da juventude e no ambiente cultural. O antijesuísmo ¹³¹ foi um dos motores desta contestação, como que resumindo e corporizando este antagonismo fortíssimo que, na pegada do que ocorria em França ¹³², influiu nas medidas legislativas de Hintze Ribeiro ¹³³, em 1901, que pretendiam obrigar a subordinação do associativismo católico ao poder civil. Esta legislação pretendia responder, por um lado, às pressões decorrentes da propaganda republicana que se fazia sentir na época e, por outro, à intencionalidade de estabelecer uma certa nacionalização do pessoal religioso, situação que se considerava estar em causa pela presença de novas congregações vindas do estrangeiro.

¹³⁰ Cf.: António Matos Ferreira – Anticlericalismo. In *DHRP*, vol. 1, p. 79-82; ou ainda as actas do colóquio *O Anticlericalismo português: história e discurso*.

¹³¹ Uma panorâmica geral sobre esta problemática encontra-se em José Eduardo Franco; Bruno Cardoso Reis – *Vieira na literatura anti-jesuitica (séculos XVIII-XX)*. Lisboa: Roma Editora; Fundação Maria Manuela e Vasco de Albuquerque d'Órey, 1997.

¹³² A 1 de Julho de 1901, o presidente da República Francesa, Émile Loubet, promulgou a lei «sobre o contrato de associação» como o resultado de grandes discussões públicas e parlamentares em torno do projecto de lei apresentado, a 14 de Novembro de 1899, pelo presidente do Conselho Waldeck-Rousseau. Esta lei de 1 de Julho de 1901 era, antes de mais, uma lei sobre associações, considerada como pedra essencial das liberdades democráticas, mas era também, e assim fora entendida, como uma lei contra as congregações religiosas, nomeadamente pelo modo como o poder republicano as usou como instrumento da sua política religiosa. Cf. Cristian Sorrel – *La République contre les congrégations: histoire d'une passion française (1899-1904)*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2003, em particular p. 77-106.

¹³³ Ernesto Rodolfo Hintze Ribeiro (1849-1907). Doutorado em Direito pela Universidade de Coimbra, entrou em política filiando-se no Partido Regenerador, desempenhando sucessivamente diversos cargos ministeriais. Com a morte de António da Serpa Pimentel em 1900, foi reconhecido oficialmente chefe do partido, mesmo se já desempenhava essas funções pela incapacidade física do seu antecessor. Entre 1893, com a restauração do rotativismo, até 1906, alterna na chefia do governo com o progressista José Luciano de Castro (1834-1914). Com uma política rigidamente conservadora, acaba por contribuir para o processo de dissidência partidária, tendo orientado as suas energias pessoais e políticas para contrariar a dissidência de João Franco (1855-1924) ocorrida a partir de 1901 e que deu origem ao Partido regenerador Liberal. No ambiente gerado pelo caso Calmon, o governo de Hintze Ribeiro pretendeu regularizar a situação das congregações religiosas. Ao serem publicados sucessivamente os decretos de 10 de Março, de 11 de Abril e de 18 Abril de 1901, não se revogavam as leis liberais de extinção e interdição das ordens religiosas, mas permitia-se que fossem legalizadas as associações de carácter religioso desde que fundamentassem a sua actividade no âmbito do ensino e da caridade, bem como as destinadas a realizar actividade missionária nas colónias. Esta legislação, ao pretender limitar o surgimento de organizações de vida consagrada, dando alguma satisfação às críticas anticongreganistas mesmo entre os sectores monárquicos liberais, foi fortemente criticada: por um lado, por ser considerada uma medida tibia do poder político em face da influência sócio-política das instituições católicas; e, por outro, por atentar contra a liberdade da Igreja Católica, na perspectiva dos sectores católicos mais reivindicativos contra a situação de dependência regalista em que consideravam a Igreja se encontrar. Cf. Amaro Carvalho da Silva – *O Partido Nacionalista no contexto*, p. 38-43.

Para muitos católicos, e, entre eles, para Abúndio da Silva, pugnar pela liberdade da Igreja Católica identificava-se com a reivindicação da existência dessas formas de vida religiosa consagrada enquanto parte de algo mais amplo que era a liberdade de associação e de actuação católica na sociedade ¹³⁴. Em certo sentido, não é possível desligar o congreganismo do próprio movimento católico, pois, de uma forma global, estava em jogo uma concepção de acção religiosa que, passando pelas tradicionais actividades de pregação e do cuidar das práticas confessionais, era mais ampla, como sejam as actividades caritativas, a educação e o ensino de crianças e jovens, isto é, uma presença organizada para influir no todo social.

Este ambiente de combate entre forças anticlericais, em particular adversárias das congregações religiosas, e as reivindicações católicas, causou forte impacto interno à Igreja Católica, e traduziu-se, numa conjugação entre nacionalismo e causa católica, na pretensão de reagir aos problemas religiosos e políticos através da organização político-partidária dos católicos. Ainda em 1901, tinham surgido os Centros Nacionais ¹³⁵ e, depois, dera-se a constituição do Partido Nacionalista, em 1903 ¹³⁶. Se a organização política entre católicos se colocara na década de 80 em torno do paradigma da união, no seguimento do apelo leonino aos católicos portugueses para superarem as fracturas entre legitimistas e constitucionais, no início do século XX esse ideário organizativo formulou-se pela valorização de um programa que pretendia conjugar a acção política com a defesa da liberdade da Igreja Católica, entendendo que a religião – o catolicismo – constituía o amparo capaz de conservar e regenerar a sociedade ¹³⁷. Todavia, nesse ambiente

¹³⁴ Esta temática foi sucessivamente abordada, entre outras circunstâncias, nos Congressos Católico realizados durante a década de 90 de Oitocentos e a primeira década do século XX.

¹³⁵ Cf.: Manuel Braga da Cruz – *As origens da democracia cristã*, p. 221-232; Marie-Christine Volovitch – *Le Catholicisme au Portugal*, p. 121-122; e Amaro Carvalho da Silva – *O Partido Nacionalista no contexto*, p. 43-61.

¹³⁶ Cf.: Marie-Christine Volovitch – *Le Catholicisme au Portugal*, p. 182-227; Amaro Carvalho da Silva – *O Partido nacionalista no contexto*, p. 61-105; ou ainda Vitor Neto – *O Estado, a Igreja e a sociedade*, p. 427-440.

¹³⁷ Em 1909, no rescaldo do 4º Congresso Nacionalista em Viseu, Jacinto Cândido escrevia que «os nacionalistas só falavam com o fim de acudir pelo bem da causa comum, e não punham, nem propunham, condições representativas de convenientes partidárias ou pessoais» (*A doutrina nacionalista*. Póvoa de Varzim: Livraria Povoense Editora de José Pereira de Castro, 1909, p. 10). E, anos mais tarde, nas suas *Memórias íntimas para meu filho* (1899-1925), recordava os fundamentos desse desiderato programático contido no nacionalismo, que pretendia contrariar a realidade da «época em que vivemos [ser] manifestamente, de grande decadência moral» (p. 42). O Partido Nacionalista constituiu-se, inicialmente, em torno da figura tutelar de Jacinto Cândido da Silva (1857-1926). Natural de Angra do Heroísmo, formou-se em Direito na Universidade de Coimbra, em 1881. Em Coimbra, fez parte da comissão para o tricentenário de Camões e participou nas lutas académicas da época. Ligado ao Partido Regenerador desde 1880, foi deputado pelo círculo de Angra. Quando Oliveira Martins foi ministro da Fazenda colaborou com ele como relator das suas propostas de Fazenda e de Salvação Pública. Fazendo um percurso na administração pública, tornou-se, em 1895, ministro da Marinha e do Ultramar, tendo neste âmbito tomado medidas de fomento colonial, industrial e comercial. Em 1901 foi elevado ao pariado, tendo-se posteriormente

do activismo católico, fazia-se sentir já a presença de duas sensibilidades distintas em face do conteúdo e do programa da intervenção católica. Essa diferenciação expressava-se, de certo modo, através de uma dualidade, isto é, união dos católicos em torno de um partido político ou mobilização católica centrada num movimento social autónomo dos partidos. A existência destas sensibilidades testemunha tensões, presentes nesta relação entre catolicismo e realidade política nacional, que se projectavam no campo católico, a partir das quais emergia a questão da democracia e se formulavam concepções distintas em torno da democracia cristã ¹³⁸.

Foi, contudo, neste período que se acelerou o desenvolvimento do movimento católico, e também onde se começaram a perfilar tendências manifestando novas fissuras no seio desse meio católico, entre elites de eclesiásticos e de leigos que protagonizavam estes debates e iniciativas, quer na sociedade, quer no interior da Igreja Católica. Essas tensões não decorriam somente de heranças distintas do ponto de vista político, católicos legitimistas e católicos constitucionais, mas apresentavam-se também como sensibilidades distintas do ponto de vista eclesial. Para diversos observadores da época, o ambiente religioso vivido, particularmente nos grandes centros como Lisboa e Porto, era marcado por forte apatia, por costumes e hábitos que acentuavam a própria indiferença religiosa. As diferentes críticas apontavam para a situação de um clero funcionariado, pouco empenhado na vitalidade religiosa dos fiéis, em contraponto à reivindicação de um clero mais activo e comprometido com a renovação religiosa. Denunciava-se um tipo de clero funcionário, muitas vezes demasiado envolvido na política partidária do rotativismo e das suas divisões, apelando-se a um clero mais compenetrado na sua missão espiritual ¹³⁹. De certo modo, as congregações religiosas, em

separado do Partido Regenerador, vindo a fundar o Partido Nacionalista em 1903. Cf. Nuno Miguel da Silva Pereira Olaio – *Jacinto Cândido da Silva e o Nacionalismo Católico (1901-1911): o Partido Nacionalista através das memórias de um dos seus fundadores*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1999.

¹³⁸ O papa Leão XIII publicara a encíclica *Graves de communi*, a 18 de Janeiro de 1901, sobre a democracia cristã, na qual, diante do socialismo e da democracia política, esclarecia que: «[...] É, pois, evidente que a “democracia social” e a “democracia cristã” nada têm de comum, e diferem, com efeito, uma da outra, tanto como o sistema socialista e a profissão da lei cristã», para acrescentar: «Mas seria injusto que o termo democracia cristã fosse desvirtuado para um sentido político». Estas distinções e advertências pontificias sobre a natureza da democracia e da democracia cristã, como sinónimo de «socialismo cristão» ou «acção popular cristã», conduziram a uma separação ressentida no seio do movimento católico, decorrente duma aceção essencialmente religiosa, em contraponto a uma outra de incidência política, sustentada na perspectiva de que «esse zelo de ser útil ao próximo se preocupe em primeiro lugar do eterno bem das almas», mesmo se «não deve, entretanto, de modo algum, negligenciar as coisa que são necessárias ou proveitosas à vida».

¹³⁹ Manuel Clemente apresenta detalhadamente o diagnóstico sobre o catolicismo português oitocentista que se fazia na época, dentro e fora dos meios católicos. Cf. A vitalidade religiosa do catolicismo português: do liberalismo à República. In *HRP*, vol. 3, p. 82-106.

particular masculinas, como os jesuítas e os franciscanos, apareciam dando corpo a essa atitude mais militante, mais interveniente, para além da ritualização da vida religiosa; desempenhavam actividades de pregação, de orientação de organismos católicos, de iniciativas editoriais, promoviam colecções ou outras formas de formação religiosa e espiritual.

Este ambiente religioso evidenciava também tensões internas da própria Igreja Católica, por exemplo, em torno da Liga do Clero Paroquial Português ¹⁴⁰, pelo que significava de reivindicação de melhores condições de subsistência e de reacção à excessiva dependência governamental. Em grande medida, estas tensões precipitaram a crise em torno da renúncia imposta ao Patriarca de Lisboa, D. José Neto ¹⁴¹, em 1907, ainda que com a argumentação, por parte do nuncio apostólico, de um seu anterior pedido para abandonar o cargo ¹⁴². Mas tal facto foi muito mal recebido, quer pelas forças políticas monárquicas e republicanas que, dentro de um marco regalista, denunciavam uma intervenção ilegítima de Roma e do papa ¹⁴³, quer pelo próprio Patriarca que, pelo facto dessa decisão ter sido tomada naquela altura, considerou como sendo uma pressão indevida por parte do nuncio, sobretudo porque essa atitude se desenhava no interior de tensões e afrontamentos existentes entre católicos. ¹⁴⁴ Como pano de fundo deste clima público de debate, evidenciavam-se aspectos característicos do pontificado sartiano que, em face dos problemas políticos, secundarizava e desautorizava o envolvimento político dos católicos, em detrimento de uma percepção mais religiosa dos assuntos católicos. Mas a substituição do Patriarca de Lisboa correspondia à intenção romana de indigitar alguém com mais iniciativa e determinação em intervir na mobilização católica considerando a conjuntura sócio-política do país.

¹⁴⁰ Cf. Vítor Neto – *O Estado, a Igreja e a sociedade*, p. 130-135.

¹⁴¹ D. José Neto (1841-1920). Padre em Boliqueime (1865-1875), entrou para os Franciscanos em 1875, desempenhando profícua actividade missionária a partir da casa do Varatojo. Foi bispo de Angola e Congo entre 1880 e 1883, sendo posteriormente nomeado Patriarca de Lisboa, onde permaneceu até à sua resignação em 1907. Cf. Bartolomeu Ribeiro – *Cardeal Neto: esboço biográfico*. Braga: Tip. do «Boletim Mensal», 1928.

¹⁴² O caso em torno da resignação do Patriarca de Lisboa é complexo. Efectivamente, em diversos momentos, D. José Neto manifestara a Roma as suas dificuldades de saúde para o desempenho do cargo, nomeadamente em 1904. E foram essas razões que o nuncio, Mons. Júlio Tonti, utilizou para justificar o seu afastamento. Todavia, o modo e as circunstâncias em que ocorreu esta decisão, em 1907, não agradou ao cardeal Neto. Este manifestou resistência à iniciativa tomada pela Santa Sé, por considerar não ser o momento para deixar as suas funções e haver má vontade por parte do nuncio. A correspondência do processo de destituição e renúncia encontra-se em ASV – SS, 1907, rub. 250, fasc. 1.

¹⁴³ As críticas à decisão romana de substituir o Patriarca de Lisboa tiveram forte impacto e geraram grande alarido nos jornais da época, em particular pela denúncia da iniciativa da Santa Sé que, pelas circunstâncias dessa deliberação, não teria atendido aos direitos da Coroa.

¹⁴⁴ Também houve incomodidade nos meios católicos pela decisão romana, porém, diante do ataque anticlerical desencadeado pelos factos associados à resignação do cardeal Patriarca, considerava-se que devia haver acatamento da decisão pontifícia.

As tensões político-religiosas resultantes das questões colocadas sobre a relação entre centro e partido, sobre a natureza e função do Partido Nacionalista diante das urnas e sobre as características do movimento católico, emaranhavam-se noutras tantas questões internas à própria Igreja Católica portuguesa. As divisões entre os católicos tinham a ver também com a concorrência que se estabeleceria entre clero secular e regular, e entre certas congregações ¹⁴⁵. Estas divisões correspondiam a diferentes concepções sobre os meios a utilizar para garantir a influência da Igreja na sociedade, isto é, à percepção da própria missão da Igreja que, para uns, era conceptível no quadro do constitucionalismo, enquanto não o era para outros, propensos a um maior afrontamento, nomeadamente pela denúncia da subordinação regalista imposta à Igreja e à acção dos católicos por esse mesmo constitucionalismo.

Na altura buscavam-se, assim, novos contornos que definissem uma organicidade da acção dos católicos, capacitando-os para um processo de autonomia em relação à sociedade política; contudo, esta atitude não era evidente pela habituação existente, fruto da constitucionalização em que se encontrava a religião e a Igreja Católica, quer do ponto de vista legal, quer do ponto de vista da prática estabelecida. Esta situação era, contudo, mais lata e complexa, pois eclesialmente existiam tensões, mais ou menos profundas, decorrentes de várias tendências políticas, sociais, culturais e religiosas, afectando a pretendida união no seio do catolicismo.

Importa considerar que, com a morte de Leão XIII, em 1903, o pontificado de Pio X apresentara-se com um programa que se caracterizava pelo combate ao modernismo e pela valorização de dinâmicas integradoras e identitárias do catolicismo em torno da catequese e da comunhão; isto é, pelo reforço de uma identidade católica que, em grande medida, pretendia limitar a influência da sociedade civil e política na vida católica e contrariar a crítica à religião presente no debate cultural da época. Todavia, neste contexto, as atitudes de reacção católica ao «mundo moderno» foram também factores que geraram tensões entre a própria evolução do movimento católico e a autoridade eclesiástica. Giuseppe Melchiorre Sarto, cardeal patriarca de Veneza, fora eleito a 4 de Agosto de 1904 e coroado como Pio X a 9 do mesmo mês ¹⁴⁶. A sua proveniência pastoral, fruto do

¹⁴⁵ Em 1906, Artur Gomes dos Santos escrevia: «Ora no nosso país considera-se, bem ou mal, o sacerdócio como uma excelente carreira, de fácil acesso, que não exige grandes canseiras e que é razoavelmente remunerado», contrapondo que considerava ser «o padre moderno», «aquele a quem as questões sociais e políticas não são indiferentes, que dentro da sua paróquia põe uma ilimitada actividade ao serviço de todas as coisas justas e boas [...]», para depois acrescentar ainda que «a superioridade do clero regular sobre o secular, que em muitos desperta uma sombra de hostilidade, não provém essencialmente da diferença de virtudes, nem mesmo da verdadeira vocação. Provém da maneira como se forma um e outro clero, da diferença dos estudos seguidos, do tempo que uns e outros consagram à sua educação» (Gomes dos Santos – *O Catholicismo em Portugal*. Póvoa de Varzim: Livraria Povoense Editora de José Pereira de Castro, 1906, p. 10, 17 e 19).

¹⁴⁶ Cf. Maurilio Guasco – Pie X. In *Dictionnaire historique de la papauté*, p. 1349-1351.

seu percurso como pároco e bispo, sem experiência diplomática vaticana, privilegiou essa actuação mais voltada para os aspectos da vida religiosa e manifestou uma maior distância, senão uma desconfiança, em relação aos aspectos em torno da investigação e do conhecimento científicos, o que, de um modo geral, se pode considerar como expressão de alheamento da mentalidade moderna. Em face do movimento católico, este pontífice insistia na necessidade da subordinação total dos leigos à autoridade da hierarquia eclesiástica, mesmo no âmbito das escolhas específicas do social e do político. Adverso às tomadas de posição e aos programas políticos dos grupos de jovens, nomeadamente dirigidos por Romolo Murri¹⁴⁷, que se afirmavam de democracia cristã, manifestou um grau de intransigência, expresso quer na condenação dessas tentativas de organização política, quer ao nível intelectual contra o modernismo, que considerava ser a síntese de todas as heresias. Este tempo de Pio X foi, assim, apreciado como uma fase de crispação interna na Igreja Católica, onde ressaltaram as posições doutrinárias em 1907 contra o modernismo, com o decreto de Julho do Santo Ofício *Lamentabili sane exitu*, a que se seguiu em Setembro a encíclica *Pascendi*, desencadeando um ambiente interno de grande suspeita entre personalidades e grupos de católicos.

4. CATOLICISMO E DESAGREGAÇÃO DO REGIME MONÁRQUICO

Pela análise dos artigos que Abúndio da Silva escreveu neste período, entre 1908 e 1911, pode-se acompanhar a sua reflexão e compreender o modo como

¹⁴⁷ Romulo Murri (1870-1944) – padre italiano. Partindo do catolicismo integral, progressivamente colocou-se na posição do que se considera ser os «padres democratas». Destacou-se pelo seu envolvimento no movimento católico italiano, com destaque para as iniciativas no âmbito da juventude, nomeadamente com a fundação da Federação Universitária Católica Italiana (FUCI) e da revista *La Vita Nova*. Defendeu a necessidade do catolicismo se prover de uma nova cultura capaz de responder à crise da sociedade e do estado liberal, lançando a revista *Cultura Sociale*. Defendeu o papel político dos católicos no parlamento, contrariando, consequentemente, a posição de obstrução católica ao regime liberal, manifestou um distanciamento em relação às posições de Giuseppe Toniolo no respeitante ao movimento católico. Defendeu a necessidade dos católicos constituírem uma organização partidária, o que o conduziu a fundar em 1904 a Liga Democrática Nacional, um autêntico partido político de inspiração católica mas tendencialmente aconfessional. Lança também o jornal *Il Domani d'Italia*. Foi certamente em torno da dimensão aconfessional da actividade partidária dos católicos que, gerando grande controvérsia, no quadro da crise modernista, provocou a sua excomunhão em 1909. Em 1910, Romulo Murri fez uma estadia em Portugal, um mês antes de se ter desencadeado a revolução republicana, deixando as suas impressões num pequeno livro (*Dalla Monarchia alla Repubblica: lettere portoghesi*. Milano: Fratelli Treves Editori, 1910), correspondente às crónicas que publicara no jornal *Stampa* sobre a realidade política e religiosa do país. É considerado como a figura cimeira da primeira Democracia Cristã italiana. Cf.: Maurilio Guasco – Murri, Romolo. In *Dizionario storico del Movimento Cattolico in Italia 1860-1980*, vol. 3, p. 414-422; e, do mesmo autor, *Romolo Murri: tra la «Cultura sociale» e «Il Domani d'Italia» (1898-1906)*. Roma: Edizioni Studium, 1988. Para uma mais ampla da acção deste «padre democrático» italiano, cf. também as actas do colóquio *Romolo Murri nella storia politica e religiosa del suo tempo*. Dir. Giuseppe Rossini. Roma Edizioni Cinque Lune, 1972.

equacionava os problemas do país e os desígnios que atribuía à actuação dos católicos. As suas posições de propaganda política e de debate público abordam factos e circunstâncias como a ditadura de João Franco, a morte do Rei D. Carlos e do seu filho D. Luís Filipe, os governos do último monarca, a implantação da República e a legislação republicana sobre matéria religiosa. A sua intervenção jornalística apresenta, a par de uma apreciação conjuntural dos factos, uma apreciação detalhada sobre a decadência nacional e as necessárias soluções, esgrimindo argumentos que elucidam as suas opções e o seu comportamento como homem político.

A sua colaboração sistemática com o jornal *A Palavra* manteve-se após o regicídio, com o editorial de 18 de Fevereiro de 1908, até ao falecimento de Manuel Frutuoso da Fonseca, em Agosto desse ano. Por essa ocasião já se adivinhavam aspectos das posteriores polémicas em torno do Partido Nacionalista, resultantes do seu funcionamento em face das eleições e diante da instabilidade política que acompanhou os governos da última fase da Monarquia Constitucional.

Como que num balanço sobre as condições do regicídio, Abúndio da Silva considerava que os que «à roda do trono de D. Carlos não tinham autoridade moral para cobrir o Rei, aqueles que fora dos bancos do poder, só contra ele, ou de preferência contra ele, atiravam as pedradas», na medida em que tinham sido «os partidos políticos [monárquicos] – regeneradores, progressistas, dissidentes e franquistas – que trouxeram o Rei para as discussões da praça pública; foram eles que violaram a sua inviolável pessoa, e pediram responsabilidades a Ele, que a constituição declarava irresponsável»¹⁴⁸, gerando um ambiente em que «os últimos dias do reinado findo foram dos mais amargurados»¹⁴⁹.

Esta constatação, realizada a partir da apreciação sobre o comportamento dos políticos, levava-o a sugerir que «o desprestígio da monarquia e a impopularidade de D. Carlos, se ele a tinha, não fizeram os pregoeiros da república, mas tão-somente os que se confessavam partidários das instituições monárquicas», para concluir que «os principais cooperadores da obra anti-monárquica têm sido os ministros e os jornais da monarquia»¹⁵⁰. Assim, o assassinato do rei e do prin-

¹⁴⁸ Editorial «Em torno d'El-Rei». *A Palavra*, n.º 209, 19 de Fevereiro de 1908, p. 1.

¹⁴⁹ «Os que na oposição reclamavam o regresso à normalidade e se arvoraram em paladinos estrénuos da Carta Constitucional, não guardavam a mesma Carta que declara a pessoa do Rei sagrada, inviolável e irresponsável, e dirigiam contra D. Carlos o ataque que devia cair a fundo apenas sobre os ministros, únicos responsáveis, pois até para eles passou a responsabilidade pelos actos do poder moderador. E, por escárnio da sorte, entre quem devia responder pelas violências dos últimos dias, entre quem devia elevar o mais alto possível o prestígio da coroa, entre quem devia tornar bem frisante e indiscutível a irresponsabilidade do monarca, estava um ministro que contra o próprio Rei esgrimira em uma questão gravíssima, e ao país declarara que o ceptro se havia transformado em um rolo de tabaco!» (Editorial «Em torno d'El-Rei». *A Palavra*, n.º 209, 19 de Fevereiro de 1908, p. 1).

¹⁵⁰ Editorial «Em torno d'El-Rei». *A Palavra*, n.º 209, 19 de Fevereiro de 1908, p. 1.

cipe herdeiro, considerado como um acto de dessacralização e de profanação, era para Abúndio da Silva o resultado de um processo de desagregação progressiva em que «o puro sentimento monárquico atravessou a via dolorosa da rotação à demagogia, desta à ditadura e da ditadura ao regicídio» ¹⁵¹.

Diante desta situação, e exigindo medidas de estabilização da ordem pública e política, preconizava que «a acalmção, para atingir os seus fins, deve ser a obra de todos», e por isso advertia para o perigo de que «o governo, reconhecendo apenas a existência dos dois partidos da velha rotação, ou declara guerra aos outros partidos, quando tudo aconselha a paz, ou abusa da boa vontade com que eles se mostram dispostos a auxiliá-lo na melindrosa conjuntura que atravessamos» ¹⁵². E, porque «a época não vai propícia a aventuras», Abúndio da Silva exprimia como desiderato «que as instituições monárquicas se avigorem pela sua própria prudência e tino, pela sua própria acção, pela nítida compreensão dos seus deveres e da sua força, e não carecem de qualquer movimento anormal, que, muitas vezes, bem poderia suceder dar-lhes apenas uma força de momento, e não uma vigoria estável e tranquilizadora» ¹⁵³.

Esta situação, onde era necessário encontrar soluções de governação credíveis para sustentar a continuidade do regime monárquico e fazer frente ao revolucionarismo republicano, desembocou nas eleições de 5 de Abril de 1908, nas quais Abúndio da Silva se apresentou como candidato nacionalista, realçando a sua condição de candidato católico ¹⁵⁴. Neste seu combate político, defendeu publicamente a razão de ser do Partido Nacionalista, não apenas como «uma ideia política», mas como «um movimento altamente social» porque «mais do que partido, é uma escola; mais do que um novo programa político, é uma corrente filosófica e intelectual que se propõe repassar a sociedade portuguesa, e afirmar-se como uma crença positiva, que tem de influir e fazer-se sentir na natural resultante de todas as demais forças» ¹⁵⁵. E, com estes fundamentos, pretendia garantir

¹⁵¹ Editorial «Em torno d'El-Rei». *A Palavra*, n.º 209, 19 de Fevereiro de 1908, p. 1.

¹⁵² Editorial «Em torno d'El-Rei». *A Palavra*, n.º 210, 20 de Fevereiro de 1908, p. 1.

¹⁵³ Editorial «Acalmção?». *A Palavra*, n.º 212, 22 de Fevereiro de 1908, p. 1.

¹⁵⁴ Concorrendo pelo círculo do Porto oriental, Abúndio da Silva obteve 4.480 votos, mas não foi eleito. Cf. *A Folha*, 23 de Abril de 1908, p. 1. Neste artigo sobre «As votações nacionalistas no paiz» denunciava-se a incongruência da expressão eleitoral, na medida em que a votação nacionalista no país atingira os 64.662 votos, superior à de outras formações políticas, como os dissidentes ou os republicanos, não se traduzindo essa votação em mandatos parlamentares. Este raciocínio revelava um manifesto descontentamento sobre as condições eleitorais existentes e sobre a situação de representatividade daí decorrente.

¹⁵⁵ «Nessa escola, o princípio da autoridade legal, que é a base da ordem social, é um princípio basilar. Que num período de crise, como o presente, o nacionalismo procure fortalecer esse princípio, que se sinta levado a dar o seu apoio à instituição que representa o centro de gravidade da vida pública e o elemento conservador, sem o qual todo o progresso degenera em balbúrdia, está, pois, na lógica dos nossos princípios. Se nos chamam cortesãos do poder, enganam-se e ofendem-nos; se nos dizem os cortesãos da ordem, são justos e elogiam-nos» (Editorial «A missão do nacionalismo». *A Palavra*, n.º 208, 18 de Fevereiro de 1908, p. 1).

também que o nacionalismo católico «não tinha a sofreguidão do poder»¹⁵⁶, porque, em seu entender, «somos sentinelas, e somos educadores» e, no caso de ser chamado a ocupar postos de governo, seria «sem desvarios de entusiasmo [...] para cumprir um dever», contudo «seguros de que não nos é absolutamente indispensável conquistá-lo, para bem servirmos os nossos ideais»¹⁵⁷.

Por esta altura, como empenhado defensor do nacionalismo católico, Abúndio da Silva apresentava um determinado entendimento sobre esta corrente política ao sublinhar que «representamos um largo movimento social, e se entramos na política, não é porque só para ela tenhamos nascido, mas porque a política é um departamento importantíssimo da vida social, e portanto um campo onde também necessitamos de levar a nossa acção»; donde concluía que «o nacionalismo não é, nem pode ser, uma série de zeros que se ponham ao lado de outras unidades sociais e políticas para lhes aumentar o valor; é uma ideia e uma força com o seu valor próprio»¹⁵⁸.

Para ele havia como que um imperativo moral, exigindo uma afinçada colaboração com a resolução dos problemas do país, decorrente do facto que «El-Rei D. Manuel II não pode governar só com progressistas e regeneradores: tem de governar com todos os partidos, para governar com a nação»¹⁵⁹. Contudo, reconhece as dificuldades do Partido Nacionalista, através das urnas, alcançar a representação necessária no Parlamento a fim de poder ter uma efectiva influência; e o reconhecimento de tais obstáculos levam-no a denunciar o abstencionismo e o caciquismo eleitorais. Sobre o primeiro aspecto, apontava-o como sendo «o maior de todos os males», «fruto de uma má educação religiosa e cívica» e «a exibição de um egoísmo torpe, porque quem, tendo o direito de voto, não o exerce, segundo os ditames da sua consciência, mostra que tão-somente cuida de si, e nada se importa com a comunidade da qual faz parte e à qual tem obrigação de prestar o seu concurso»¹⁶⁰.

¹⁵⁶ «[...] para realizarmos a nossa missão não é essencial que sete homens da nossa escola ocupem as sete cadeiras dos ministros de El-Rei. Dentro do parlamento, os nossos deputados não podem assentar-se nem à direita, nem à esquerda: nem são apoio político dos governos, nem são os cooperadores habituais da oposição. Estão ao centro, afirmando os seus princípios, aferindo por eles a acção do poder legislativo, e votando segundo eles, sem se preocuparem de saber se é a direita ou se é a esquerda que vem reforçar os seus sufrágios. O nacionalismo já governa, já cumpre a sua missão logo que obrigue um governo a modificar neste ou naquele sentido, uma proposta de lei. Desde que as leis se aproximem ou se informem nos nossos princípios, pouco importa que as referende um ministro nacionalista, ou um ministro regenerador. Influir no governo, é também governar» (Editorial «A missão do nacionalismo». *A Palavra*, n.º 208, 18 de Fevereiro de 1908, p. 1).

¹⁵⁷ Editorial «A missão do nacionalismo». *A Palavra*, n.º 208, 18 de Fevereiro de 1908, p. 1.

¹⁵⁸ Editorial «A missão do nacionalismo». *A Palavra*, n.º 208, 18 de Fevereiro de 1908, p. 1.

¹⁵⁹ Editorial «A tómbola política». *A Palavra*, n.º 210, 20 de Fevereiro de 1908, p. 1.

¹⁶⁰ «A abstenção é a indiferença pela sorte do país, é o desprezo da Pátria. Religiosamente, é um pecado; politicamente, deve considerar-se um delito. Para acabar com esse triste espectáculo que a nós mesmos nos damos, só vemos, como remédio, que a lei supra a lacuna que a educação deixou: decrete-se o «voto obrigatório», como já em câmaras foi proposto por uma alta individualidade do partido nacionalista». (Editorial «A luta eleitoral». *A Palavra*, n.º 223, 7 de Março de 1908, p. 1).

E, para mais, «à praga do absentismo junta-se a falta de liberdade na mor parte dos votantes», fruto do clientelismo e dos vários caciques ¹⁶¹, escravizando a consciência dos eleitores. Assim, para evitar todo o tipo de pressões, nomeadamente administrativas, sugeria, em acordo com o programa nacionalista, o estabelecimento de uma magistratura própria, autónoma do «favor dos ministros» ¹⁶².

Abúndio da Silva defendia que «perante a urna, só admitimos uma única força a condicionar o voto de um homem livre: a da sua consciência» e, se pugnavam pelo «triunfo dos conservadores e dos católicos», esclarecia simultaneamente: «repugna-nos que venha em auxílio do nosso ideal um voto que represente qualquer constrangimento feito ao eleitor» ¹⁶³. Porque o possível e desejável êxito das candidaturas nacionalistas representava, na sua opinião, «a vitória da opinião conservadora do país, daquela opinião que, se com energia condena a “vida velha” do rotativismo, com indignação repele essa “vida nova” que lhe oferecem os elementos avançados, fautores da revolução que triunfou por um crime monstruoso» ¹⁶⁴.

Neste período da sua escrita, Abúndio da Silva apelava a que, «reconhecendo o tremendo erro do passado, e fazendo dele a sincera e sugestionante confissão, unam-se todos os elementos, cerquem o novo Rei e saibam fazer vibrar a alma popular num rasgado movimento de simpatia e de dedicação por D. Manuel II e de repulsa por uma atentado que os próprios povos republicanos reprovam com o mais indigando protesto» ¹⁶⁵. Assim, para o publicista político, reagir à situação geradora do regicídio passava pela urnas, em ordem a fornecer uma solução consistente e conservadora de governação, capaz de conferir ao jovem monarca uma sustentação popular.

E, voltando à problemática da implosão da ordem constitucional, na dupla dimensão sócio-política e religiosa, como ele próprio caracterizava de forma combativa, assinalava o facto de, no campo católico, haver também responsabilidades. Resultante desta sua crítica, entre outros aspectos, estava a sua recusa em estabelecer alianças com os partidos rotativos ou com as dissidências que, na sua perspectiva, eram fautores da crise do regime. No mesmo encadeamento de argu-

¹⁶¹ «Centenas de listas entram nas urnas porque os seus portadores foram obrigados a votar naqueles nomes sob pena de serem despedidos da fábrica onde trabalham, de serem expulsos da jeira de terra que arroteiam, ou de verem posta em execução a hipoteca que pesa sobre o seu pobre casal, único património da sua família. Por via de regra, o pequeno lavrador, quando arrenda uma terra ou recebe do argenteiro o dinheiro com que há-de ocorrer às necessidades da sua casa, contrata também o seu dever patriótico, mercadeja o exercício do seu direito político, escraviza a sua consciência» (Editorial «A luta eleitoral». *A Palavra*, n.º 223, 7 de Março de 1908, p. 1).

¹⁶² Editorial «As eleições e as autoridades». *A Palavra*, n.º 225, 10 de Março de 1908, p. 1.

¹⁶³ «Nós não podemos conquistar votos pela veniaga usada e querida da regedoria rotativa: as nossas forças eleitorais recrutam-se pela propaganda da nossa doutrina, e não pela corrupção ou pela violência». (Editorial «A luta eleitoral». *A Palavra*, n.º 223, 7 de Março de 1908, p. 1).

¹⁶⁴ Editorial «O significado das eleições». *A Palavra*, n.º 227, 12 de Março de 1908, p. 1.

¹⁶⁵ Editorial «Em torno d'El-Rei». *A Palavra*, n.º 209, 19 de Fevereiro de 1908, p. 1.

mentos, opunha-se à união partidária advogada por Quirino Avelino de Jesus, discordando da opinião deste de que «a colaboração governativa de *regeneradores, progressistas e dissidentes*» traria «o equilíbrio, no meio das nossas crises políticas», pois denunciava que tal facto, «unicamente alcançado à custa de *harmonizações com os avançados*»¹⁶⁶, redundava em manter-se a política tradicional anti-religiosa. Abúndio da Silva considerava o antagonismo à causa religiosa por parte dos políticos como um dos factores fundamentais de desagregação social e, assim sendo, considerava prejudicial e errónea a cooperação com políticas que

¹⁶⁶ Em 1908, na fase nacionalista de Abúndio da Silva, havia uma significativa distância entre estes dois publicistas católicos. Nesse contexto, compreende-se que Abúndio da Silva tenha dificuldade em compreender e aceitar a argumentação política de Quirino de Jesus, que refuta nos seguintes termos: «Injusta é a insistência com que o ilustre jornalista fala numa aliança de nacionalistas e franquistas, numa reacção sustentada pelo acordo destes dois partido [...]. O partido nacionalista não é um ou outro correligionário, ou um ou outro publicista que, sem prejuízo da sua fé partidária, simpatizou com a obra do sr. conselheiro João Franco. O partido nacionalista é uma colectividade numerosa, cuja voz se ergueu no congresso de Braga, precisamente quando os regeneradores-liberais estavam em plena ditadura. [...] Veja o manifesto ao país, aprovado nessa magna assembleia, no qual se condena energicamente a ditadura então reinante, sem que para a condenar, para a repudiar, fosse preciso cair nos braços da dissidência ou fazer causa comum com a oposição dementada dos rotativistas. Chamar aliança na obra de reacção ao acordo eleitoral depois celebrado, seria para o ilustre articulista um irremediável desastre porque teria de mostrar que também ignora que esse acordo, sendo para fazer eleições, supunha *necessariamente* o termo da ditadura, a restauração do regime parlamentar; e assim o nacionalismo, por seu esforço prudente e ordeiro, realizava o que os outros partidos não conseguiram com as suas demonstrações e fanfarronadas. Chamar a este acordo, puramente eleitoral, uma aliança para a obra da reacção autorizava-nos também a dizer que os dissidentes estão mancomunados para a restauração do odiado rotativismo, porque também eles fizeram um acordo eleitoral com os rotativos, acordo que rendeu sete deputados, a quem dificilmente seria capaz de eleger um só. [...] o partido nacionalista, como partido dedicado à defesa dos princípios católicos, deve merecer-lhe mais respeito, mais justiça e mais verdade. [...] E se a solução que propõe do problema político por meio de um ministério regenerador-progressista-dissidente se deriva de uma suposta solidariedade política do nacionalismo com a ditadura do sr. conselheiro João Franco, o ilustre jornalista chegou a uma solução errada, porque não soube, ou não quis saber, estabelecer as equações. [...] Resolver a questão constitucional e dos adiantamentos, *desviar a tempestade religiosa impendente* e lançar as bases de uma consolidação financeira e económica [...]. Não se compreende muito bem como a questão dos adiantamentos deve ser resolvida pelos rotativos, que os fizeram, e na solução não devam colaborar outros partidos que no assunto estão isentos de responsabilidades. [...] Essa gravíssima questão só pode resolver-se ou desviar-se com o *curso de todos* [...]»; e, no respeitante à problemática religiosa, Abúndio considerava que não se podia contar com «regeneradores e progressistas [...], pois, é demais conhecida a sua nefasta acção sobre a vida religiosa do país e o respeito que lhes merecem os direitos e as liberdades da Igreja. O que religiosamente são os dissidentes, não pode ignorá-lo [...] são os que insultam as respeitabilíssimas damas de Lisboa, que praticam a piedade cristã e zelam os interesses da fé; são os que chamam aos católicos militantes traidores vendidos ao estrangeiro; são os que por toda a forma têm procurado criar um antagonismo entre uma pretendida igreja nacional e a Igreja de Roma; são os que consideram o Papa um poder estrangeiro e portanto sem jurisdição em Portugal; são os que injuriavam e ameaçam o representante da Santa Sé junto do governo de Lisboa». Pelo conjunto desta argumentação, e nesta fase, Abúndio da Silva opunha-se determinadamente à perspectiva daqueles que consideravam que «para se resolver assim a questão religiosa é necessário afastar a cooperação dos nacionalistas». [Editorial «Os dissidentes e os moderados. (Reparos a um antigo jornalista católico)». *A Palavra*, n.º 288, 22 de Maio de 1908, p. 1].

insistissem num regalismo controlador da iniciativa da Igreja e dos católicos na sociedade.

Foi em torno destas questões sobre o relacionamento dos católicos com os partidos políticos que desenvolveu um conjunto de apreciações sobre o comportamento do clero perante as eleições, destacando a importância do seu desempenho, porque como «é sabido [...] nos distritos do norte e do centro do país a grande força eleitoral, a força decisiva, é o clero». Considerava tal influência determinante, verificável, mesmo nos casos em que se «apontam [...] conspícuos conselheiros e afamados influentes que dispõem de enormes votações; mas se decomposermos os elementos constitutivos desse poderio, veremos que quase todos derivam do apoio que lhes concedem muitos dos reverendos párocos»¹⁶⁷. Todavia, distanciando-se da cooperação que tinham dispensado aos «dois tradicionais partidos da rotação» – resultado duma época em que «de boa fé o faziam, tanto mais que a luta contra a religião de que são ministros, não se desmascarara ainda nos partidos avançados, nem fizera a sua aparição ostensiva dentro dos velhos partidos monárquicos» – como atitude presente e futura, importava que procedessem de outro modo, pois «essa boa fé não pode subsistir: só se ilude quem se quiser enganar a si mesmo». Denunciando o espírito anti-religioso e anticatólico manifesto nos vários partidos monárquicos, Abúndio da Silva considerava que cabia aos párocos uma intervenção de esclarecimento e de orientação, pois seria «altamente escandaloso a um sacerdote, que há-de responder com a sua alma por todas as almas que deixar transviar, empenhar-se pelo triunfo eleitoral de partidos que contra a Igreja combatem ou da Igreja se importem só para a escravizarem, em detrimento da vitória de candidatos, que pela Igreja combatem e que serão os únicos homens com quem o clero amanhã se encontrará quando chegar a hora tremenda, decisiva, de uma luta de vida ou de morte». Tal empenhamento deveria ser global, essencialmente motivado por razões religiosas:

«Na catequese, na homília, no púlpito, [...] com a sua palavra prestigiosa, o sentimento piedosamente católico do seu rebanho; milhares de vezes lhe fará ver quanto é necessário opor um dique à onda da descrença e lhe dirá que deve afastar-se dos que pregam a impiedade, que deve obedecer ao

¹⁶⁷ Abúndio da Silva considerava decisiva a influência do clero nas escolhas eleitorais, que explicava do seguinte modo: «O povo rural, que forma a grande massa do eleitorado português, agrupa-se à roda do seu pároco, de preferência ao regedor ou ao «morgado». E nesta influência do pároco sobre o eleitor se entra também como coeficiente uma simpatia pessoal, com mais intensidade, porém, se manifesta o prestígio do ofício. E assim é que o novo pároco, colado ou encomendado, que toma conta de uma freguesia, que não conhecia e onde poucas ou nenhuma relações pessoais tinha, logo no dia imediato é, por via de regra, uma força eleitoral, com a qual os partidos contam: esse prestígio do clero é felizmente ainda tão real que, pelo menos nas províncias do norte e do centro do país, pode dizer-se que as eleições serão o que os párocos resolverem querer que elas sejam» (Editorial «O clero perante as urnas». *A Palavra*, n.º 230, 15 de Março de 1908, p. 1).

Pontífice romano, soberano chefe espiritual de todos os católicos, que deve estar disposto a verter até à última gota de seu sangue para defender os direitos de Deus e assegurar o triunfo da Igreja. [...] depois disto, é moralmente impossível a um padre aconselhar um seu paroquiano a que rasgue a lista de quem, como católico, se propõe entrar no Parlamento, para dar o seu sufrágio a partidos, cuja acção antireligiosa esse padre, no exercício do seu ministério, tem necessidade de combater» ¹⁶⁸.

Apesar de sustentar que «até agora o pároco tem sido explorado na sua boa fé», pois «tem dado o seu apoio político àqueles que nenhum respeito ligam ao seu sagrado ministério e que têm carregado de grilhões a Igreja de quem os padres são os primeiros e naturais defensores», considerava que essas «complacências, ainda desculpáveis ontem, seriam hoje uma escandalosa aberração do verdadeiro sentimento religioso», na medida em que urgia mobilizar os católicos e resistir, contrariando «todos os que têm a peito descristianizar o nosso povo: contra todos aqueles para quem o padre é o maior inimigo; contra todos os que do clero paroquial só tem explorado a força política e nada têm feito para lhe desafogar a situação material; contra todos os que ao pároco pedem votos mas contrariam a doutrina que na Igreja expõe, e vêm para a tribuna e para os jornais ensinar o contrário do que o pároco ensina» ¹⁶⁹. Reclamando a possibilidade dos párocos influírem na integração de candidatos nacionalistas, os quais nesta altura Abúndio da Silva identificava com os candidatos católicos, nas listas dos tradicionais partidos constitucionais, insiste:

«Se confia no bom juízo dos conservadores, maior esperança deposita na acção do clero. Este, de certo, não fará nada que directa ou indirectamente prejudique a votação dos deputados católicos; antes socorrer-se-á de toda a sua influência para impedir que os seus velhos amigos políticos a prejudiquem.

Bastava que todos os párocos impusessem aos seus antigos companheiros de eleições a inclusão dos deputados nacionalistas nas listas dos partidos históricos, para prestarem à causa da Igreja um serviço relevantíssimo».

¹⁶⁸ «O simples fiel, se tal vir, terá direito de perguntar ao seu pároco, quando é que ele fala verdade e quando é que o deve escutar: se sob as naves do templo, quando ante o pavilhão do sacrário onde Deus Vivo se esconde, o exorta a que como católico viva e contra os inimigos da Igreja combata, nas eiras das quintas e nas casas dos amigos, onde lhe pede que dê o seu voto a homens cujos escritos são dos que a religião proíbe, cujas discussões são de ousado jacobinismo, e cujos partidos se não poupam no ataque, contra a Igreja, ora negando o dogma, ora insultando o próprio Pontífice» (Editorial «O clero perante as urnas». *A Palavra*, n.º 230, 15 de Março de 1908, p. 1).

¹⁶⁹ Editorial «O clero perante as urnas». *A Palavra*, n.º 230, 15 de Março de 1908, p. 1.

A legitimidade para este tipo de actuação fundamentava-se, segundo Abúndio da Silva, no facto de ser o padre, «dentro e fora do templo», «sempre ministro de Deus». Percebe-se, em todo este percurso argumentativo sobre a realidade política, que o seu envolvimento político tinha como horizonte militante a questão da salvaguarda do catolicismo no processo intuído de desagregação do regime monárquico. Para si, a questão não era a de utilizar o movimento católico para dar corpo a uma expressão partidária, mas a de enxertar nesta possibilidade o reforço da religião e da Igreja Católica. Este posicionamento tinha a sua ambiguidade e suscitava reservas diversas. Por um lado, a sua posição não correspondia a uma posição indefectível de fazer do Partido Nacionalista a posição única dos católicos na política, pois também devia haver noutras organizações candidatos católicos a fim de aí influírem e de contrariarem todos os ataques à religião e à Igreja Católica. Por outro lado, mais importante do que o partido, estava a ideia de um movimento social capaz de combater a descristianização que, do seu ponto de vista, seria a única e eficaz solução para a crise da sociedade.

5. UM PROJECTO DE RENOVAÇÃO DO CATOLICISMO PORTUGUÊS

O percurso de Abúndio da Silva, tornando-o num destacado protagonista do movimento católico, não foi nem insólito, nem isolado. Inscreveu-se, como outros, numa vontade de participação na transformação da realidade, a qual resulta dos diagnósticos às insuficiências do catolicismo em Portugal e do propor iniciativas de reacção e de renovação a tal situação. Muitos outros de católicos da época poderiam ser apontados como exemplos deste tipo de afirmação católica militante, inscrevendo-se todas elas, de uma maneira ou de outra, na vontade de reagir à situação em que se encontrava o catolicismo português¹⁷⁰. O aprofundamento intelectual de leigos e padres era encarado como uma prioridade. Em 1903, surgira um empreendimento editorial, dirigido por Artur Gomes dos Santos, que pretendia responder a essa carência pela tradução e publicação sistemática de pequenos estudos sobre os mais diferentes assuntos respeitante ao desenvolvimento de uma consciência católica mais aprofundada. Foi a colecção «Ciência e Religião»¹⁷¹ que, observada no conjunto dos seus títulos, apresentava um amplo programa de formação intelectual sobre as grandes questões colocadas ao movimento católico no âmbito do religioso, do cultural, do social e do político. Esta iniciativa editorial, necessariamente conhecida de Abúndio da Silva, explicitava os parâmetros e os principais tópicos do movimento católico tomado como realidade global.

¹⁷⁰ Cf. Manuel Clemente – A vitalidade religiosa do catolicismo português: do liberalismo à República. In *HRP*, vol. 3, p. 106-125.

¹⁷¹ Cf. Anexo III, p. 477.

Para o meio católico – para certas figuras do clero e de leigos – a renovação do catolicismo não se confundia, portanto, com a questão política; esta era sobretudo uma consequência de algo mais vasto: a necessária reacção à descris-tianização da sociedade. Para muitos, esta situação decorria da funcionarização em que se encontrava a Igreja Católica, manietada na sua iniciativa e limitada na possibilidade de estabelecer uma maior coerência na sua actuação para superar as divisões internas e galvanizar os católicos para uma intervenção influente na sociedade. Esta problemática tocava o cerne da «restauração católica», entendida como mobilização e actuação livre dos católicos na sociedade em ordem a recris-tianizá-la. Porém, a partir desta constatação bastante generalizada, manifestavam-se sensibilidades diversas acerca da natureza da renovação que importava desencadear no seio do catolicismo português. Neste quadro, compreende-se a perspectiva dos que apelavam à realização de um concílio nacional, como ocorreu, em 1906, quando foi redigida e enviada uma petição a Roma, a solicitar a sua convocação ¹⁷².

No catolicismo português, e na sociedade em geral, afrontavam-se sensibilidades e percepções diversas, herdeiras de matizes eclesiológicos distintos, uns mais próximos do cismontanismo e ligados a uma percepção nacional de Igreja, outros, e como em contraponto, apostados na reivindicação ultramontana das liberdades católicas. Todavia, esta diversidade não correspondia a uma simples dicotomia, pois cruzava-se com a situação dos eclesiásticos, onde surgia um clero colado mais propenso à acomodação ao seu estatuto funcionarizado e um clero considerado «independente» cuja acção se estendia a um proselitismo mais amplo que o desempenho das funções litúrgicas e sacramentais, despendendo a sua iniciativa na formação do movimento católico através de diferentes tipos de obras, respeitantes à catequese e à formação espiritual, à juventude, à mulher, aos sectores populares e operários, através de associações, círculos católicos e campanhas na imprensa. Mas este ambiente complexificava-se ainda mais porque acrescido por uma divisão que, na altura, designava a percepção e a existência de dois

¹⁷² Cf. Anexo IV, p. 484. Um grupo de eclesiásticos do Patriarcado, constituído por D. José Ferreira Garcia Diniz, cônego Miguel Augusto Ferreira, prior dos Mártires, os padres José Alexandre de Campos, prior de S. Pedro de Alcântara, Domingos M. F. Nogueira, prior da Lapa, Joaquim Antonio de Sant'Anna, capelão-chefe da Armada, João Damasceno Fiadeiro, prior de Santa Justa e o desembargador Alfredo Elviro dos Santos, dirigiu-se ao Papa, em carta de 28 de Maio de 1906, apelando à realização de um concílio nacional, nos seguintes termos: «Há muitos anos que o clero e fiéis de todo o reino de Portugal anseiam pelo melhoramento da disciplina eclesiástica; já em 1875 o falecido Bispo da Guarda – D. Thomaz Gomes d'Almeida, quando Bispo de Angola e Congo, incitou o falecido Cardeal Patrício D. Ignacio I a convocar um concílio nacional. [...] O clero, principalmente o clero paroquial, encontra de continuo dificuldades para cumprir a sua missão; as leis civis e eclesiásticas encontram-se muitas vezes em completa antinomia. [...]». Esta petição foi objecto de diversas diligências, nomeadamente, por parte da Secretaria de Estado da Santa Sé, como testemunha a carta do cardeal Vicente Vannutelli, de 6 de Junho 1906, e outra do cardeal Merry del Val (ASV – SS, 1906, rub. 250, fasc. 1, fls. 57-61).

tipos de católicos – de leigos ou de clero – como sendo, por um lado, os «políticos» e, por outro, os «*zelantti*». Apesar destas significativas divisões pugnava-se, simultaneamente, por um paradigma de união, apresentada esta como meio necessário para se atingir o povo, isto é, a população em geral, e identificando-se, assim, o movimento católico como acção popular.

Neste espírito, a dinâmica conducente à renovação do catolicismo português apresentava-se como a conjugação dos vários elementos que constituíam o movimento católico no país. Esta junção resultava de experiências enraizadas em anteriores tradições sócio-religiosas como as Misericórdias, Confrarias e Irmandades, Ordens Terceiras; ou em novas dinâmicas, como a Associação da Propagação da Fé, o Apostolado da Oração, as Conferências de S. Vicente de Paulo, Associações Católicas, Círculos Católicos de Operários ou Centros de Democracia Cristã, isto é, de uma forma mais global, aquilo que os autores da época designavam por agremiações católicas. Esta multiplicidade de formas associativas encontrava-se referenciada a uma imprensa – a «boa imprensa» – que procurava articular todo o tipo de iniciativas, constituindo uma rede em que assentava a mobilização e o enquadramento católico. Tratava-se de uma prática social onde a religião desempenhava um papel estruturante, mas que, pressupondo formas da ritualidade e da sacramentalidade próprias do catolicismo, não se confinava a estas. Valorizando e pretendendo o enraizamento popular, este movimento católico definia um outro patamar de envolvimento dos católicos, distinto da religiosidade que se poderia considerar popular, e em relação à qual se preconizava um maior rigor, porque visando uma maior capacidade disciplinadora. Aquilo que Trindade Coelho designava como sendo «uma das mais eficazes armas de reacção»¹⁷³.

Estes níveis e características do movimento católico em Portugal, em termos comparativos com outras realidades nacionais, atestam traços comuns do que se passava nos finais de Oitocentos e no início do século XX como recomposição do catolicismo. Trata-se de um empreendimento recristianizador da sociedade, onde se procurava lidar com as novas realidades sociais potenciadas pelo liberalismo: a opinião pública, os operários, sectores de classe média, particularmente urbana, em processo de diferenciação, como a juventude e a mulher. Esta dinâmica fazia parte de um dinamismo da Igreja Católica mais amplo do que o meio português,

¹⁷³ Em 1906, José Francisco Trindade Coelho (1861-1908) apresentava um balanço exaustivo das organizações católicas existentes no país, preconizando simultaneamente forma de as combater enquanto expressão da reacção, cf. *Manual político do cidadão português*. Lisboa: Parceria A. M. Pereira Livraria Editora, 1906, p. 285-348; 358-365. Nesta obra, a apresentação das organizações católicas não estabelece uma diferenciação entre os vários tipos de organizações. Tomando-as como idênticas, o autor pretendia sobretudo sublinhar o peso e a influência do catolicismo organizado, portanto militante, na sociedade portuguesa.

usufruindo das experiências estrangeiras que se projectavam como influência, quer ao nível das suas formas organizativas, quer ao nível da problemática envolvida e respectivos debates ¹⁷⁴.

Mais do que uma questão de originalidade, assiste-se a uma constante evocação de referências a outros países que, apresentadas como inovadoras e como soluções para os problemas sócio-religiosos existentes, pretendiam culminar um esforço de concretização e legitimar-se como expressão da doutrina e da vontade pontifícias. Deste ponto de vista, o conjunto destas iniciativas procurava recobrir os principais aspectos do pontificado leonino, que se apresentava como um todo coerente, articulado em três princípios: a união dos católicos, o acatamento da legitimidade das instituições e dos governos (os católicos não seriam, portanto, sediciosos), e o primado da religião.

Há contextos que, entre outros, são persistentemente referenciados, mesmo se com distinta insistência. A França era, indiscutivelmente, o mais presente nesta comparação e ao nível das influências estrangeiras, desde a problemática revolucionária aos exemplos mais recentes, como os desenvolvimentos em torno da Separação (1905), mas também todo o debate e polémicas subjacentes entre catolicismo liberal e intransigência católica, do *ralliement* à crise do modernismo doutrinal e político. O caso da Alemanha ocorria pela evocação da reacção católica à *Kulturkampf* ¹⁷⁵, do surgimento do Centro Católico e da acção de mons.

¹⁷⁴ O dinamismo que se verificava em Portugal, mesmo se tardio e, de algum modo, limitado na sua dimensão, era contemporâneo de uma actividade mais vasta que marcava o catolicismo em geral, verificando-se noutros contextos nacionais. Sobre esta problemática, importa referir um autor conhecido e lido em Portugal no início do século XX, que foi Georges Goyau (1869-1839), nomeadamente os seus livros *Autour du catholicisme social* (1897-1912) em 4 vol.; *L'Allemagne religieuse* (1898-1908) em 5 vol.; *Bismark et l'Église* (1911-1913) em 4 vol. e *L'Église libre dans une Europe libre* (1920). Abúndio da Silva referiu-se a este autor em *Cartas a um abade*. Como exemplo de estudos contemporâneos sobre esta dinâmica global do catolicismo, cf. Paul Droulers – *Cattolicesimo sociale nei secoli XIX e XX: saggi di storia e sociologia*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1982; *Le Monde catholique et la question sociale (1891-1950)*. Dir. Françoise Rosart; Guy Zelis. Bruxelas: Editions Vie Ouvrière, 1992; ou ainda *La question sociale hier et aujourd'hui*. Dir. Jean Richard; Louis O'Neill. Sainte-Foy. Quebec: Les Presses de l'Université Laval, 1993.

¹⁷⁵ A designação de *kulturkampf* corresponde ao enquadramento legislativo condicionante do catolicismo na Alemanha, como expressão do confronto entre a governação de Bismarck (1815-1898) e sectores católicos, no contexto da constituição do Estado nacional alemão em 1871. A constituição do Zentrum (Centro Católico) como organização política católica, fora encarada como expressão do ultramontanismo e sentida como antagónica da política de Bismarck. Todavia, este conflito, onde se destacou a figura de Mons. Ketteler, correspondeu às reivindicações de organização pública dos católicos na Alemanha, associada às exigências de liberdade de ensino e de imprensa e pregação, ou ainda sobre determinados assuntos como o estatuto e a prática do matrimónio religioso e civil. Este processo de confronto desenvolveu-se no último período do pontificado de Pio IX e só foi superado no de Leão XIII, em 1887, pela alteração de algumas leis do *kulturkampf* e pela progressiva aproximação dos católicos à política do chanceler alemão. Cf. Rudolf Lill – *El kulturkampf en Prussia y en el imperio alemán; El fin del kulturkampf en Prussia y en el imperio alemán*. In *Manual de História da Igreja*. Dir. Hubert Jedin. Barcelona: Editorial Herder, 1988, vol. 8, p. 67-93 e 107-132.

Ketteler ¹⁷⁶, da renovação do pensamento teológico e das diferentes sensibilidades teológicas. Ou, no ambiente suíço, a referência à União de Fribourg surgia como projecto e como referência aglutinadora para o pensamento e a acção social católicos ¹⁷⁷. No que respeita ao ambiente italiano, são múltiplos os níveis de influência, antes de mais pela relação com a Santa Sé, nomeadamente pela doutrina e pela actuação dos nuncios em Lisboa, mas importa destacar também, e com particular destaque, a Obra dos Congressos ¹⁷⁸. Quanto à Bélgica, sublinhava-se a colaboração e participação dos católicos, a par dos liberais (com forte influência maçónica), na constituição e na governação do país ¹⁷⁹. Determinados meios universitários eram também referenciados, em França, na Alemanha, na Bélgica e mesmo nos Estados Unidos, como exemplo da pugna católica em torno da liberdade de ensino, mas também expressando correntes influentes de teologia e de pensamento social. A questão social, nomeadamente em torno da situação dos operários e das suas organizações, era evidenciada não só a partir dos meios europeus como a França, a Alemanha ou a Inglaterra, mas também a partir dos Estados Unidos. As alusões à realidade espanhola, por alguma similitude entre a evolução social, política e religiosa, faziam-se em torno de questões como a relação dos católicos com o legitimismo político – o carlismo –, o impacto da revolução republicana na Igreja Católica e as experiências do movimento católico ¹⁸⁰. Da América do Sul duas realidades distintas também constituíram objecto de apreciação nos meios católicos portugueses: o governo democrata-

¹⁷⁶ Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-1877). Originário da pequena nobreza, foi estudante dos jesuítas e funcionário prussiano. Em 1844 foi ordenado padre e exerceu funções numa paróquia rural em Hopsten na Vestefália, tendo, em 1848, sido eleito para o parlamento de Francfort. Particularmente atento às questões sociais e caritativas, começou, ainda em 1848, a desenvolver essa temática nas conferências do advento na catedral de Mayence. Foi feito bispo de Mayence em 1850, empenhando-se na actividade social, denunciou as insuficiências da assistência social privada, reivindicando intervenções legislativas do Estado para proteger a condição dos operários. Publicou em 1864 a sua obra sobre a questão operária e o cristianismo (*Die Arbeiterfrage und das Christentum*) que teve grandes repercussões no mundo católico e social da época, sendo considerada precursora do pensamento leonino. Fazendo parte da minoria no I Concílio do Vaticano, aderiu contudo à definição dogmática da infalibilidade pontifícia. Foi o fundador do Zentrum, deputado entre 1871 e 1873, tendo sido uma das vozes que com mais energia contrariou a política bismarckiana do *kulturkampf*.

¹⁷⁷ Cf. Urs Altermatt – *Le catholicisme au défi de la modernité: l'histoire sociale des catholiques suisses aux XIXe et XXe siècles*. Lausana: Éditions Payot Lausanne, 1994.

¹⁷⁸ Cf. Angelo Gambasin – *Il movimento sociale nell'Opera dei Congressi (1874-1904): contributo per la storia del cattolicesimo sociale in Italia*. Roma: Università Gregoriana, 1958.

¹⁷⁹ Cf. *Histoire du mouvement ouvrier chrétien en Belgique*. Dir. Emmanuel Gerard; Paul Wynants. 2 tomos. Lovaina: Leuven University Press, 1994.

¹⁸⁰ Cf.: António Matos Ferreira – *L'Espagne et le Portugal*. In *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, vol. 11, p. 279-298 e 637-657; ou ainda de José Andrés-Gallego – *La política en España. 1889-1913*. Madrid: Editora Nacional, 1975; e do mesmo autor *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*. Madrid: Espasa-Calpe, 1984.

-cristão do presidente Gabriel García Moreno, no Equador¹⁸¹, e a lei da Separação brasileira¹⁸². Todas estas experiências foram referenciadas por Abúndio da Silva, quer na sua escrita como editorialista, quer nas obras onde abordou directamente o movimento católico, e onde pretendia dirimir questões como a autonomia do religioso e as incidências desta com a política.

Havia uma consciência entre os católicos portugueses mais significativamente embrenhados na condução do movimento católico, da qual Abúndio da Silva participava, acerca do sentido mais amplo da recomposição católica e da respectiva restauração, entendida esta como uma dinâmica envolvendo outros países e povos, dando à causa católica uma amplitude internacional e universal, formando um todo, uma espécie de causa comum e de movimento convergente. Contudo, esta percepção assente no ultramontanismo – a chamada «internacional negra»¹⁸³ –, conjugava-se com um ideário interno que oscilava entre o nacionalismo e a perspectiva democrata-cristã. Estas duas acepções não eram necessariamente antagónicas, mas potenciavam em Portugal o movimento católico de forma distinta, acabando por desencadear fortes tensões entre si. Estas diferenças, antes de serem questões político-partidárias, ou para além destas, implica-

¹⁸¹ Gabriel García Moreno (1821-1875) era, no final do século XIX, considerado como «herói popular em todo o mundo católico». Entre 1859 e 1875, o Equador fora governado sob a sua direcção, uma ditadura progressista fundada sobre um catolicismo intransigente. Assassinado em 1875, encarnava, de forma «mítica», o símbolo do governante católico que entendia a sociedade como «corpo místico de Cristo», encarnando a redenção social pelo sentido reparador do Sagrado Coração, onde o Estado religioso confessional atribuía à Igreja Católica uma importante tarefa de enquadramento da população. Pretendeu modernizar o funcionamento da própria Igreja Católica, donde a concordata que celebrou com a Santa Sé e que correspondeu a um processo tenso e moroso. Prefigurando o catolicismo intransigente, representava simultaneamente os desígnios de um católico – um leigo – empenhado na reforma da Igreja em ordem a uma «restauração católica» da sociedade. Cf. Jean-André Meyer – L’Amérique Latine. In *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, vol. 11, p. 957-966.

¹⁸² O fim do Império e a proclamação da República no Brasil, em 1889, trouxeram uma nova situação para a Igreja Católica com a Lei de Separação da Igreja e do Estado (1890), confirmada pelas medidas da Constituição de 1891 estabelecendo a liberdade de culto, o carácter civil do casamento, a secularização do ensino pelo afastamento dos eclesiásticos como professores e a religião como matéria escolar. Esta lei correspondeu a um afastamento do Estado em relação à Igreja Católica, renunciando ao seu direito de padroado, acabando indirectamente com a tradição regalista liberal do Império, sendo garantidos o direito de propriedade eclesiástica e a liberdade própria de organização. Desde 1890 que os bispos, em *Pastoral colectiva*, aceitando a nova situação política do país, reivindicaram firmemente a liberdade da Igreja poder agir no seio da sociedade. Cf.: Oscar Köhler – La Iglesia del mundo ibérico entre la revolución y la reacción. In *Manual de História de la Iglesia*, vol. 8, p. 207-208; e Jean-André Meyer – L’Amérique Latine. In *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, vol. 11, p. 975-978.

¹⁸³ A utilização deste conceito refere-se à dinâmica geral do catolicismo oitocentista, tomado na sua dimensão internacional, envolvendo clérigos e leigos de vários países, que, em sintonia com a Santa Sé, reagiam ao anticlericalismo dos Estados liberais e constitucionais, num contexto em que se abria a «questão romana» e surgira a primeira internacional socialista. Tratava-se de «estado de consciência» e de formas organizativas capazes de mobilizar as massas católicas e salvaguardar a ordem social. *The Black international (1870-1878): The Holy See and militant catholicism in Europe*. Lovaina: Leuven University Press, 2002.

vam percepções várias sobre a própria religião e a Igreja, gerando fracturas no campo católico, envolvendo a contraposição de mundividências para além das naturais posições de ordem mais pessoal.

Como se referiu anteriormente, ao escrever e publicar *O Dever presente* (1908), Abúndio da Silva apresentava-se empenhado em formular uma solução capaz de sustentar a descristianização da sociedade, considerando-a antes de mais como resultado de que «o espírito científico da nossa época tem feito, no domínio das consciências, apenas uma obra negativa»¹⁸⁴. Estabelecia uma destrinça entre ciência e cristianismo para, nessa contraposição, e na sua perspectiva, demonstrar a impossibilidade da ciência constituir em si antídoto para os problemas sociais: «Com que contribuição pode concorrer a ciência, desajudada do cristianismo, para os progressos da moral social?»¹⁸⁵, – interrogava, para concluir:

«A ciência, sob o ponto de vista moral, é neutra, que o mesmo é dizer que é nula. Semelhante nisto à natureza, cria forças com uma perfeita indiferença para com o bem ou para com o mal. Dizer que ela criará a justiça, é uma palavra de bom agouro, mas tão vã como dizer-se que criará a caridade, a fraternidade, o amor ou paz do coração. Estas coisas são-lhe completamente estranhas... Ora disto que se não ocupa a ciência porque não é da sua competência, ocupa-se sempre o cristianismo...»¹⁸⁶.

Partindo desta afirmação, Abúndio da Silva precisava a sua análise acerca do valor moral do cristianismo, transformando-o num programa de intervenção social assente na ideia da caridade:

«[...] O valor social da moral cristã reside, essencialmente, no preceito da *caridade*. A moral leiga não nos dá nada que substitua esta virtude sublime que é ao mesmo tempo um princípio estável e uma ideia directriz dos actos humanos. [...] A caridade é o amor de Deus e o amor ao próximo, levado até ao último sacrifício, por amor de Deus: a caridade é ainda esse princípio indefinível que nos obriga a pôr um reflexo de piedade e de amor nas próprias coisas»¹⁸⁷.

Nesta reflexão sobre a realidade social, Abúndio da Silva sublinhava como um dos males «a hipertrofia da personalidade» que «estabelece o reinado do egoísmo e enfraquece os laços que mutuamente ligam os homens na sociedade»,

¹⁸⁴ *O Dever presente*, p. 4.

¹⁸⁵ *O Dever presente*, p. 13.

¹⁸⁶ *O Dever presente*, p. 14.

¹⁸⁷ *O Dever presente*, p. 15.

pois essa «atrofia deprime o valor individual, avilta a dignidade humana e incapacita o homem para cumprir os seus mais elevados deveres»¹⁸⁸. Esta atrofia, que o autor considerava como grave procedimento social, atingia também, na sua opinião, a «esfera do religioso» que, sendo uma «atrofia por medo da opinião pública, se chama *respeito humano*». Acrescentando a este propósito que «O respeito humano é a pandemia dos nossos tempos», prosseguia exemplificando diversas circunstâncias onde se manifestam estas formas de inibição:

«É por causa do respeito humano que o estudante dos nossos cursos superiores tem medo de passar por católico, de afastar das suas lições todas as heresias que ouviu na prelecção, e de ser surpreendido pelos seus companheiros de casa desfiando as camáldulas de um rosário, ou fazendo o sinal da cruz ao levantar-se do seu leito».¹⁸⁹

Nestas considerações evoca-se o problema da expressão pública das convicções religiosas, enquanto tradução de um modo de proceder e de estar na vida, e esta questão era crucial: a manifestação pública da religião associada ao protagonismo do indivíduo como membro da sociedade e como crente. Para Abúndio da Silva esta expressão pública dizia respeito ao indivíduo enquanto «centro de actividade social e, – acrescentava – para não falsear esta missão, cumpre-lhe desenvolver a sua personalidade e manter bem alto a dignidade da pessoa humana»¹⁹⁰, até porque «o fim da sociedade é, sem dúvida, o aperfeiçoamento físico, intelectual e moral do homem, e o Estado é apenas um meio para atingir este fim»¹⁹¹. Sublinhando a articulação entre indivíduo e social, na sua argumentação apologetica, o pensador católico adverte para as consequências que resultam dessa inibição na expressão autêntica dos procedimentos religiosos individuais e sociais, quer como atitude pessoal de devoção, quer como modo de agir público do católico. Para ele, tal «medo da opinião pública» é que «gera a hipocrisia e leva o homem a manifestar sentimentos religiosos que não tem e a aparentar uma piedade que nunca lhe aqueceu o coração»¹⁹². Assim, o retraimento da manifestação pública da crença – das convicções – urdia a mentira social, contribuindo para o mal da sociedade.

Abúndio da Silva percorreu nesta obra – *O Dever presente* –, publicada no início de 1908, uma série de assuntos em torno dos quais analisava «o espírito da época», destacando os aspectos em relação aos quais considerava necessária uma

¹⁸⁸ *O Dever presente*, p. 35.

¹⁸⁹ *O Dever presente*, p. 43.

¹⁹⁰ *O Dever presente*, p. 23.

¹⁹¹ *O Dever presente*, p. 22.

¹⁹² *O Dever presente*, p. 44.

intervenção dos católicos, ao lutar por uma solução para a qual o recurso à religião era imprescindível. Questões como a vocação e a função do clero, o casamento, a educação, a riqueza, a relação entre patrões e operários, a ciência, a piedade, a imprensa, a política são tópicos em torno dos quais diagnosticava as insuficiências sociais, para delas retirar uma longa apologética sobre a religião como «a salvaguarda do dever e a sua única sanção eficaz»¹⁹³. A insistência no dever e na sanção leva o autor a valorizar a religião na sua função moral, considerando que esta «depois de dar à pessoa humana toda a grandeza moral, vela para que cada indivíduo não funcione na sociedade como um elemento perturbador, mas antes como um membro perfeitamente ajustado aos outros membros [...]»¹⁹⁴. De facto, este livro de Abúndio da Silva é um longo explanar sobre a necessidade de se ser católico, isto é, do dever de se patentear e se traduzir em factos sociais a crença. Na medida em que «a religião, portanto, não tem só as promessas da vida futura; encerra também toda a ciência da vida actual», ela é fundamental. Ou como explicava ainda:

«[...] Se se tirar ao dever a seu cunho essencialmente religioso, desencadeia-se o egoísmo, desfalecem todas as energias, erram-se as vocações, desmantela-se a família, perverte-se a educação, declara-se a guerra entre os ricos e os pobres, torna-se irredutível e implacável o ódio entre o capital e o trabalho, desorienta-se a ciência, fana-se a piedade, desmoraliza-se a imprensa e renega-se a Pátria. E tudo isto é inevitável, porque se dá a dissociação e a contradição de todos esses elementos componentes da vida social, os quais só a religião sabe unir e combinar»¹⁹⁵.

Era, portanto, o espírito anti-católico, manifestado pela desafecção individual e social, que, atingindo a sociedade, contribuía para a sua desagregação. «A sociedade não é mais do que a base, a armação para servir de apoio e de meio de elevação a esses seres que deverão atingir um modo superior de existência»¹⁹⁶; e, por isto mesmo, é «perante o espectáculo do mal que melhor podemos avaliar a extensão e a natureza do dever presente», o que conduzia Abúndio da Silva a explicitar a divisa de Pio X ao afirmar o princípio de que: «Renovar o mundo pela caridade é, portanto, *instaurare omnia in Christo*»¹⁹⁷. Este modo de colocar as questões em torno da religião e da sociedade correspondia à defesa da Igreja, destacando nesta os elementos eclesiológicos formulados pelo movimento cató-

¹⁹³ *O Dever presente*, p. 261.

¹⁹⁴ *O Dever presente*, p. 262.

¹⁹⁵ *O Dever presente*, p. 264.

¹⁹⁶ *O Dever presente*, p. 33.

¹⁹⁷ *O Dever presente*, p. 20.

lico enquanto mediação, não só como força conservadora, mas como moderação em relação ao progresso; isto é, reconhecia-se a existência da mudança e da evolução, mas pretendia-se simultaneamente um controlo exercido pelo princípio religioso:

«É assim que a Igreja, representando o princípio da continuidade histórica e actuando como providente força de conservação, liga o trabalho de hoje com o trabalho de ontem, põe no meio da sociedade o fermento da antiga e da eterna vida e assegura o equilíbrio da arca do progresso, lastrando-a com toda a sabedoria do passado»¹⁹⁸.

A crise, que se considera existir e que Abúndio da Silva refere, tem exactamente a ver com o corte, com a ruptura, ocorrido entre o passado e o presente no respeitante ao enquadramento que a religião realizava na sociedade. Ao mesmo tempo, considerava que tal se verificara porque fora posto em causa esse desempenho da religião, não tanto por segmentos minoritários da sociedade, mas pela própria fragilização da consciência católica diante da opinião pública. Assim, para Abúndio da Silva, tratava-se não propriamente de um combate contra as forças revolucionárias e anti-católicas, consideradas obviamente como dissolventes sociais, mas da necessidade dos católicos reagirem assumindo a sua própria identidade na sociedade, isto é, de serem capazes de se comportarem de acordo com as suas convicções e do que delas resultava.

¹⁹⁸ *O Dever presente*, p. 75.

CAPÍTULO 4

A CRISE NACIONAL: O SOCIAL E O POLÍTICO VERSUS A RESTAURAÇÃO CATÓLICA

O liberalismo implementara-se na sociedade portuguesa, ao longo do século XIX, em torno de um ideal de regeneração da sociedade ¹, arrastando consigo níveis de resistência e de radicalização social, cultural e política ². A conflituosidade daí decorrente contribuiu para a formulação de um leque alargado de posições críticas, com diversos matizes, sobre a situação do país, no âmbito da questão social e de regime, desde o legitimismo político às correntes socialista e anarquista, com destaque para o republicanismo. O desiderato regenerador, presente como factor de mobilização, foi sendo reformulado, desencadeando novos vectores que, ao se constituírem como outros tantos elementos de análise, conduziram também à abordagem da realidade nacional, de forma simultânea, em termos de decadência. Essa visão sobre a decadência, partindo embora de apreciações sobretudo culturais, pretendia-se global, como forma de percepção da realidade sócio-política, ganhando muita força como caracterização da situação

¹ Cf.: Joel Serrão – *Da «Regeneração» à República*. Lisboa: Livros Horizonte, 1990; e o capítulo sobre A Regeneração (Parte I) de António José Telo e Júlio Rodrigues da Silva in *História de Portugal dos tempos pré-históricos aos nossos dias*. Dir. João Medina, vol. 9, p. 11-84.

² Não se trata somente das resistências legitimistas e populares, mas de uma crítica ao liberalismo através da questão social, em particular em torno do trabalho e das condições da vida operária, como também o republicanismo, enquanto desencadeando uma crítica mental e cultural, contestando o «velho» pelo anúncio de uma realidade «nova». Cf., como exemplificativo desta problemática: João Lourenço Roque – Subsídios para o estudo da «revolta» em Portugal no século XIX: alguns exemplos de motins (e outras acções de grupo) na região de Coimbra (1840-1860). *Revista de História das Ideias*. 7: 2 (1985) 248-280; ou, no plano ideológico, Amadeu José de Carvalho Homem – Conciliação e confronto no discurso republicano (1870-1890). *Revista de História das Ideias*. 7: 2 (1985) 281-312.

presente do país ³. Assim, a percepção de decadência de Portugal, que grassou na segunda metade do século XIX, assentava em diversos pressupostos que, com raízes distintas, contribuíram, em larga medida, para a afirmação de diferentes campos ideológicos, gerando comportamentos antagónicos no combate social e político. Este ambiente mental e político tinha uma forte conotação de crítica e de apologia. A evocação da decadência servia aos diversos campos ideológicos para definir os elementos fautores dessa situação e, simultaneamente, para introduzir uma dinâmica de mobilização social.

A constatação da decadência nacional não correspondia a uma especificidade sócio-cultural portuguesa. Este tipo de abordagem ocorria noutros contextos nacionais, espelhando a problemática central própria da modernidade, onde se contrapunha o antigo (a tradição) ao novo (o moderno) ⁴, dando expressão ao ideal do progresso como horizonte de futuro em detrimento do presente considerado nefasto. Por outro lado, esta conceptualização envolvia uma percepção mais global sobre o processo civilizacional ocidental, no qual a sociedade cristã – a cristandade –, atingida pela ruptura fomentada desde a reforma religiosa no século XVI, sofrera na Revolução Francesa e consequente instauração do liberalismo uma complexa mudança social ⁵. As mutações originadas não só provocaram uma desorganização dos vínculos tradicionais, como conduziram à sua substituição pelo desempenho individual da cidadania ⁶, com particulares reflexos na média e na pequena burguesia dos meios urbanos, e ao surgimento de novas formas de agregação, solidariedade social e combate político, nomeadamente entre o proletariado urbano e entre certas franjas intelectuais ⁷.

³ Cf.: António M. Bettencourt Machado Pires – *A Ideia de decadência na geração de 70*. Ponta Delgada: Instituto Universitário dos Açores, 1980; e Sérgio Campos Matos – *Decadência*. In *Dicionário de Eça de Queiroz*. Coord. A. Campos Matos. 2ª ed. Lisboa: Editorial Caminho, 1993, p. 254-261.

⁴ Em 1927, René Guénon, na sua obra *La crise du monde moderne* (Paris: Éditions Gallimard, 1994), sublinhava esta tensão entre a tradição e o moderno como elemento estruturador do confronto entre religião e mundo moderno, entendido este como fruto da realidade material produzida no mundo ocidental pela industrialização e pelo relativismo filosófico. No que respeita directamente à realidade cultural portuguesa, cf. José Esteves Pereira – *A tensão entre progresso e tradição*. In *Portugal contemporâneo*. Dir. António Reis, vol. 2, p. 235-256.

⁵ Muitos autores oitocentistas apresentam este tipo de diagnóstico ao historiarem o processo de decadência ocorrido nas sociedades, não só como reacção tradicionalista às mudanças provocadas pela sociedade liberal, mas também como forma de justificar o combate pelo progresso devido a uma realidade presente sentida como decadente. Cf., sobre o impacte mais geral da instauração do liberalismo a partir do fenómeno religioso, António Matos Ferreira – *A Igreja Católica em confronto com o liberalismo*.

⁶ A cidadania, como conceito e como prática, funda-se no reconhecimento do indivíduo como sujeito de direitos, sublinhando estes em contraponto aos deveres que, absolutizados, consubstanciavam a sociedade de Antigo Regime. O direito de pertença e de exercício do poder político, de forma mais ou menos directa, foi-se alargando desde os vários modelos censitários até à democracia representativa, processo expresso pelo alargamento do direito de voto, acompanhado que foi por reivindicações populares e feministas, no decurso do século XIX, com maior incidência a partir da sua segunda metade.

⁷ Cf.: sobre os aspectos do proletariado urbano, as obras de Maria Filomena Mónica *A Formação da classe operária portuguesa: antologia da Imprensa Operária (1850-1934)*. Lisboa: Fundação Calouste

Neste processo verificou-se, então, a instauração de uma nova perspectiva sobre a história e o tempo presente, processo que correspondia à secularização mais profunda da sociedade ⁸. Desencadeou-se, assim, uma progressiva dessacralização da história, com a afirmação do jogo político, da luta entre facções que, na sua rivalidade, representavam interesses diferenciados e apontavam para a representação da realidade social e do Estado como que atravessada por uma crise ⁹. Esta crise, tomada como um todo, manifestava-se através das dificuldades de funcionamento das instituições pelas rivalidades existentes entre os protagonistas políticos, no afrontamento entre políticas económicas distintas, expresso, entre outros aspectos, aquando da feitura dos orçamentos de Estado ¹⁰, ou ainda nas lutas sociais que criavam reacções envoltas no medo social. De certo modo, todo o século XIX foi entendido ou vivenciado como um tempo de crise política, financeira e social, com destaque para o período finissecular, com os desafios colocados a partir da política colonial, em particular com o Ultimato inglês (1890), acabando por ganhar uma dimensão que permite considerar a existência de uma crise nacional ¹¹.

Esta percepção constituía o reverso da realidade tomada como regeneração ¹², designação de um período específico da vida nacional, que encarnou, con-

Gulbenkian, 1982; ou ainda *Artesãos e Operários: indústrias, capitalismo e classe operária em Portugal (1870-1934)*. Lisboa: Edições do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 1986; quanto às questões decorrentes do confronto político desses sectores sociais, cf. os estudos de Maria de Fátima Bonifácio publicados em *Apologia da História: estudos sobre o século XIX português*. Lisboa: Quetzal Editores, 1999.

⁸ Cf. René Rémond – *Religion et société en Europe*, p. 171-213.

⁹ O sentido etimológico da palavra crise (do grego – κρ...σις, εως) remete para a acção ou a faculdade de separar, de discernir, onde esse sentido de escolha se encontra associado ao de luta, de litígio, gerando sentimentos de instabilidade e de insegurança. O funcionamento da sociedade liberal, na medida em que o poder político se processava num combate entre partes – partidos –, correspondeu a um lento processo de desenvolvimento de formas de conflito, protagonizadas por distintos actores. A realidade governável manifestava sempre insuficiências que convergiam com expectativas – mais ou menos realizáveis, mais ou menos frustradas –, suscitando não só apreciações críticas ao exercício do poder, mas desencadeando também contestações e reivindicações que corporizavam programas e caracterizavam organizações que se afrontavam no combate social e político. Assim, neste contexto, o conceito de crise tomava-se não só como expressão de falhas e conflituosidades existentes na sociedade, mas constituía uma percepção da realidade onde o conflito era matriz e exprimia o dinamismo próprio da sociedade moderna. A utilização da noção de crise afirmava uma situação de dificuldade, estabelecendo uma valorização do presente e remetendo para o futuro a possibilidade de mudança e de superação dos erros e dos males existentes.

¹⁰ Esta dimensão financeira teve particular acuidade nos finais do século XIX. Cf. Maria Eugénia Mata – *As crises financeiras no Portugal contemporâneo: uma perspectiva de conjunto*. In *Crises em Portugal nos séculos XIX e XX*, p. 33-55.

¹¹ Cf. Ernesto Castro Leal – *Opinião pública na província em 1890: elementos de agitação e antropologia do português durante a crise do «Ultimatum» inglês*. *Clio. Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa*. 3 (1998) 39-57.

¹² O conceito de «regeneração» atravessa todo o século XIX, pressupondo ou sugerindo haver uma determinada degenerescência social, onde havia também um certo conteúdo de restauração, de retorno a uma realidade considerada sã, com um grau de exaltação de um passado remoto idealizado.

comitantemente, um modo de se compreender a mudança e a transformação da própria sociedade. A noção de regeneração deslocava-se como vector de mobilização nacional, instaurador de uma «nova ordem», sinónimo de transformações modernizadoras formuladas como programas de intervenção política, programas de «vida nova»¹³. Contudo, diante de diversos tipos de dificuldades, como que se esgotou enquanto designação de um horizonte colectivo, acabando por se acantonar numa das componentes do rotativismo como organização política: o partido regenerador em confronto com o progressista¹⁴. Afinal, esse programa mais amplo de modernização – de progresso – acabou por se circunscrever a uma luta entre forças políticas que, marcadas pelos seus interesses sectorizados, se fracturaram, contribuindo para o descrédito e bloqueamento do regime¹⁵. Assim, ganhou relevância o confronto político, onde se evidenciavam não só as falhas de governação mas também o que decorria da explicitação das dificuldades do país em comparação com os demais países considerados civilizados.

A noção de crise nacional, presente nos finais do século XIX, não foi só assumida pela oposição ao regime monárquico. A imagem de declínio tinha acolhimento em outros sectores sociais e políticos do país, nomeadamente no terreno católico. Neste contexto, o próprio movimento social católico não pode ser encarado como uma realidade homogénea, mas como contendo no seu interior diferentes sensibilidades perante as causas e as soluções para a crise nacional. Nos processos concretos revelou fissuras, tensões e divisões, apesar de procurar permanentemente construir um projecto de união – esse desígnio sistematicamente formulado pela autoridade pontifícia¹⁶.

¹³ O historiador Rui Ramos analisa longamente as ambiguidades e as contradições deste processo de mudança que, sendo nacional, atravessava também toda a Europa, em A «vida nova». In *História de Portugal*. Dir. José Mattoso, vol. 6, p. 125-297.

¹⁴ O Partido Regenerador que se constituía no contexto da queda do cabralismo (1851) e do Acto adicional à Carta em 1852, faz parte do longo processo do rotativismo que marcou politicamente a segunda metade do século XIX em Portugal. Associado à política de «fomento material» do país, estiveram sucessivamente à frente dos seus destinos Fontes Pereira de Melo, António de Serpa Pimentel, Hintze Ribeiro, Júlio de Vilhena ou António Teixeira de Sousa. O Partido Progressista, resultante da fusão pelo Pacto da Granja (1876) entre os Partidos Histórico e Reformista ligados a uma tradição «avançada» do liberalismo português, manifestando mais fortes ligações com os interesses financeiros, alternou no poder com o Partido Regenerador durante cerca de duas décadas. Com a morte de Anselmo José Braamcamp, em 1885, foi José Luciano de Castro que presidiu ao partido até à revolução republicana (1910), tendo também afrontado a dissidência radical de José Maria de Alpoim. Esta dissidência foi reconhecida como formação partidária quando se uniu em bloco com os Partidos Regenerador e Progressista como oposição à ditadura de João Franco (1907).

¹⁵ Este bloqueamento tinha uma expressão nos mecanismos e processos eleitorais, com o corolário do caciquismo. Cf. Pedro Tavares de Almeida – *Eleições e caciquismo no Portugal oitocentista (1868-1890)*. Lisboa: Difel, 1991; e, com a organização e notas do mesmo autor, *Nos bastidores das eleições de 1881 e 1901: correspondência política de José Luciano de Castro*. Lisboa: Livros Horizonte, 2001; ou ainda Luís Vidigal – *Cidadania, caciquismo e poder: Portugal (1890-1916)*. Lisboa: Livros Horizonte, 1988.

¹⁶ Ao longo do século XIX, a par da destriça entre catolicismo cismontano e ultramontano, presente, em graus diferentes, nos meios católicos, as questões em torno da religião integraram uma tensão entre o político e o social como dois planos diferenciadores da intervenção na sociedade. Em contraponto à frag-

Marcado por este diagnóstico de crise, o século XIX foi igualmente um período de grande exaltação revolucionária, transportando utopias reformatórias quer de sinal conservador, quer de novos protagonismos justicialistas. O próprio nacionalismo católico pretendia romper, de certo modo, com o rotativismo, que se considerava condicionante da actuação da Igreja Católica, apresentando-se como uma vontade regeneradora, uma revolução conservadora, que o programa do Partido Nacionalista e a emergência de novas lideranças pretendiam corporizar ¹⁷.

Não é, pois, de estranhar que, em Abúndio da Silva, a problemática da crise nacional, não só se apresentasse como resultante de um processo interno à dinâmica social e de conjuntura, mas também se evidenciasse como algo de natureza global. A sua visão assentava, antes de mais, num diagnóstico sobre a realidade decorrente do próprio catolicismo oitocentista, que encarava as mutações como essencialmente descristianizadoras. Para Abúndio da Silva estavam em jogo as dificuldades de funcionamento do regime político e algo que atingia os fundamentos da sociedade, acentuados aquando do regicídio (1908), e estava marcado pela impiedade e pela irreligiosidade consideradas enganadoras do povo. Do fundo do seu legitimismo e tradicionalismo, a sociedade era compreendida como sujeita a essas forças de impiedade e destrutivas, sendo que as lutas partidárias entre as correntes constitucionais e o assalto revolucionário espelhavam, para ele, o perigo social em face do qual importava mobilizar, tanto as forças conservadoras, quanto o antídoto que só a religião católica podia oferecer.

mentação consequente desta diversidade no campo católico, o paradigma de união dos católicos impôs-se; todavia, este catolicismo de união foi também, e necessariamente, factor de divisão, suscitando formas de concorrência interna e afrontamento no interior da Igreja Católica.

¹⁷ Em 1909, Jacinto Cândido explicava este «sentido conservador do progresso», formulado no quadro do nacionalismo católico, escrevendo a este propósito: «Os partidos têm que submeter-se, e têm que ceder o lugar à nação, que deve reclamar o seu direito de salvar-se, e de emancipar-se de um jogo, que, sobre ser opressivo, a conduz a uma ruína fatal. Vamos a caminho da falência nacional financeira, e a caminho da dissolução, na ordem política e moral. Não há força, que nos salve a todos, senão a força nacional. Impotente seria a força de uma só facção, quando já sem capacidade, par tal fim, se tem mostrado a coligação de dois partidos, numerosos, e aguerridos. [...] Tristíssima manifestação do estado absolutamente paradoxal, a que se tem chegado, sob a estulta e funestíssima obsessão do partidarismo. [...] O problema posto em toda a sua singeleza é este: – é preciso remodelar e refundir, escolher e seleccionar, para fortalecer e consolidar o bem, e para corrigir, ou eliminar, o mal. [...] O nacionalismo tem a noção da solidariedade histórica, que pretende e liga as gerações, e trabalha pela Pátria, pela sua continuidade no tempo, realizando uma função mundial, no concerto geral da civilização e do progresso; [...] Ou se há-de seguir a orientação conservadora, no sentido bem frisantemente acentuado, de corrigir e eliminar os males, e de consolidar e fortalecer os bens sociais; – ou há-de impôr-se a fórmula revolucionária, violenta, tumultuária, impetuosa, demolidora, sem critérios, destrutiva de todo o existente, fazendo um horrível e monstruoso caos, em que poderá perder-se tudo, até a própria existência autónoma de nação livre. [...] A revolução a fazer é mais fundamental, porque é antes aos costumes políticos, do que nas leis positivas; mas, sem dúvida, que a acção do poder público, tolerante e deferente com os vícios políticos e sociais, os faz medrar e progredir; como, procedendo de encontro a eles, e estabelecendo sólidas práticas de boa governação, os enfraquece, e anula a sua acção deletéria» (*A Doutrina nacionalista*, p. 11, 13 e 14). Sobre o nacionalismo de Jacinto Cândido, cf. Vítor Neto – O nacionalismo católico de Jacinto Cândido. *Revista de História das Ideias*. 22 (2001) 395-417.

1. A AMBIVALENÇA DE UM CONCEITO

O conteúdo desta crise que se assinala resultava da conjugação de múltiplos factores: as dificuldades da representação política, as contradições nas políticas financeiras, sobretudo pelas diversas dificuldades orçamentais (o problema do *déficit* público), ou ainda pela política colonial, nomeadamente em torno de questões ligadas a medidas de fomento, de construção naval e de sustentação das forças militares. Todavia, esta formulação de crise encontrava-se, também, profundamente associada a um questionamento ideológico, com incidência no que se designava genericamente por questão religiosa¹⁸; isto é, o factor religioso, em particular a Igreja Católica Romana, que acabava por surgir apontada como responsável pelas múltiplas deficiências em que se encontrava o país, por níveis de atraso e degenerescência nacionais.

Assim, de forma interna à sociedade portuguesa, procurava-se objectivar no predomínio religioso – do clero, da Igreja Católica – as causas não só do atraso, mas também do impedimento do desenvolvimento do país. As questões colocadas nesta perspectiva definiam uma dualidade de combate em torno do clericalismo e do anticlericalismo, no âmbito da qual a questão religiosa, mais do que manifestando irreligião, evidenciava diversas sensibilidades sobre a realidade. A utilização do conflito religioso apontava para teses que se pretendiam legitimar a si próprias, em termos do combate ideológico. A evocação persistente da crise como realidade do país, inserindo nela a questão religiosa, pretendia estabelecer a legitimidade de uma actividade de combate em ordem à transformação da realidade. Assim, a evocação da crise constituía-se como necessidade legitimadora desse mesmo combate ideológico e político para além da plausibilidade dos factos, isto é, da realidade objectiva da sociedade portuguesa.

A própria ideia de regeneração enraizara-se em múltiplos aspectos da metamorfose do religioso e transportara, simultaneamente, dinâmicas de deslocação das representações teológicas para o terreno social. Nesta perspectiva, não pode deixar de se considerar que houve uma efectiva secularização do pensamento,

¹⁸ Várias personalidades referem esta problemática que, colocada no terreno do cultural e do político, cristalizava atitudes e comportamentos bem para além do campo confessional. Exemplo disso é a reflexão do lente de Coimbra, Manuel Emídio Garcia, em *Apontamentos colhidos na aula de Direito Ecclesiastico Comum. Quarto anno juridico. 1895-1896*. Coimbra: Typ. de Luiz Cardoso, 1895-1896, 1ª lição, p. 3: «A questão religiosa reaparece, ou antes agrava-se em nossos dias; ressurgue ou recrudescer ameaçadora e temerosa na ordem política interna e externa, no ensino, na administração e, sobretudo, alcança, e chama aos domínios da sua acção, à esfera da sua poderosa influência, a questão económica, a *questão social* por excelência, a que mais preocupa actualmente os espíritos ilustrados e previdentes, aquela que mais deveras inquieta os governos dos Estados, e já muito seriamente se impõe aos desvelos da Igreja e dos seus supremos dirigentes» (*Apud* João Luís Oliva – *O domínio dos Césares*, p. 61). Esta dimensão global da questão religiosa estava presente, em múltiplas circunstâncias, nos escritos de outros autores desta época como Afonso Costa, Miguel Bombarda, Sampaio Bruno ou, mais tarde, Basílio Teles.

operada no seio de uma economia salvífica, e que apresenta diversas etapas. Num primeiro momento, partia-se de uma hermenêutica vetero-testamentária que, por exemplo e em certo sentido, se encontra já na poética de Alexandre Herculano que, como liberal moderado, se envolvera em polémica pública com membros do clero acerca da vocação providencial do país na explicação das origens da nacionalidade. Nessa polémica *Eu e o Clero*¹⁹, ocorrida em 1850, verificara-se uma relação estreita entre a questão da verdade e a da dessacralização²⁰, prolongada na contestação herculaniana mais ampla sobre a recomposição do catolicismo antigo no novo, em torno do ultramontanismo e das decisões do I Concílio Vaticano (1869-1870), pela denúncia do significado intransigente e «adulterino» desse catolicismo expresso na proclamação dos dogmas da Imaculada Conceição (1854), na declaração doutrinal *Syllabus errorum* (1864) e na dogmatização da infalibilidade papal (1870)²¹. Tratava-se, assim, no conjunto das suas posições, de uma reacção contra a atitude intransigente da Igreja Católica em face do liberalismo, onde a oposição ou resistência à reintrodução das congregações religiosas tinha também a ver com o perigo que a religião podia constituir como factor de desnacionalização²². Herculano não esteve isolado nesta maneira de encarar a religião e a sociedade; a sua reflexão foi apenas uma das expressões da crítica liberal à restauração oitocentista do catolicismo²³. A relevância do seu posicionamento advém do facto de se ter constituído em referência doutrinal, pois novas gerações reviram-se nessas críticas como forma de combater o Portugal velho, onde o catolicismo era encarado como uma das componentes mais fortes dessa permanência de atraso e de declínio.

Uma outra etapa deste encadeamento entre religião e crise situa-se por volta de 1871, quando foram interrompidas e proibidas as Conferências do Casino²⁴. O acontecimento foi ainda ocasião de encontro entre este liberal defensor do «velho catolicismo», da tradição «não adulterada» pela intransigência e pela fal-

¹⁹ Alexandre Herculano – *Eu e o clero*; Considerações pacíficas sobre o opúsculo *Eu e o clero*; Solemnia verba. In *Opúsculos*. Lisboa: Editorial Presença, 1985, vol. 4, p. 39-99.

²⁰ Mas a importância deste posicionamento é dupla, pois na sua reflexão sobre a crise da sociedade portuguesa ele introduz como sub-factor determinante a centralização do poder real e a acção da Inquisição, ao mesmo tempo que actualiza essa reflexão para o seu tempo, onde a intransigência católica surge como factor de atraso pois combate a liberdade, elemento de renovação essencial para si.

²¹ Alexandre Herculano – A supressão das Conferências do Casino (1871). In *Opúsculos*. Lisboa: Editorial Presença, 1982, vol 1, p. 151-169.

²² Alexandre Herculano – A reacção ultramontana em Portugal ou a Concordata de 21 de Fevereiro (1857). In *Opúsculos*. Lisboa: Editorial Presença, 1985, vol 3, p. 169-210.

²³ Cf. Vítor Neto – O liberalismo católico de Alexandre Herculano. In *Alexandre Herculano: liberalismo e romantismo*. Actas do Colóquio. Santarém: Escola Superior de Educação, 1999, p. 59-66; e O liberalismo católico de Alexandre Herculano. In *Alexandre Herculano: um pensador «poliédrico»*. Colóquio Comemorativo dos 120 anos da sua morte (1877-1997). Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa, 2005, p. 74-83.

²⁴ Cf.: *As «Conferências do Casino» no Parlamento*. Apresentação e notas de José-Augusto França. Lisboa: Livros Horizonte, 1973; e João Medina – *As Conferências do Casino e o socialismo em Portugal*.

sidade, com novas gerações, que trilhavam os primeiros caminhos do socialismo e do positivismo portugueses e que condenavam a utilização da religião enquanto fundamento contra a liberdade. O decreto que suspendeu as Conferências do Casino evocava, de facto, os ataques aí feitos à religião como perigo para o Reino ²⁵; o catolicismo surgia, assim, apresentado como aliado do *status quo* do regime constitucional, denunciado pelas jovens gerações socialistas e positivistas. A religião católica, ao manifestar-se e ao ser publicamente identificada com o regime político, tornava-se alvo dos que, na altura, atacavam o governo e a monarquia, combate esse que ganhou estatuto de bandeira e programa revolucionários.

Este comportamento não foi, porém, conjuntural, na medida em que a crítica ao catolicismo surgia no interior de uma análise mais ampla da decadência nacional. Amalgamava-se o que se considerava estar em contradição: interesses do regime monárquico liberal e interesses da Igreja Católica, até porque a componente conservadora do próprio regime não deixava de evocar o catolicismo como parte da ordem constitucional e, por conseguinte, como base da ordem social. Outros sectores monárquicos não deixaram, aliás, de incorporar reivindicações anticlericais, nomeadamente anticongreganistas, como forma de responder aos ataques disferidos pelos sectores políticos anti-monárquicos ²⁶.

Este afrontamento com a religião, entendida como fatora de crise sócio-cultural, não era, evidentemente, exclusivo da realidade portuguesa; pode-se constatá-lo noutros contextos, como o espanhol ou o francês ²⁷. As novas gerações intelectuais, onde se destacam personalidades como Teófilo Braga, Antero de Quental, Oliveira Martins, Ramalho Ortigão ou Eça de Queirós, receberam importantes influências desses meios culturais exteriores, ainda que, na sua aplicação à realidade portuguesa, tenha prevalecido uma certa visão contemporânea da articulação entre catolicismo e decadência do país, estabelecendo uma conceptualização que perdurou durante décadas e gerações sucessivas. Houve, pois, na génese e no desenvolvimento desta percepção da decadência de Portugal, a

²⁵ No parecer de 23 de Junho de 1871 do Procurador Geral da Coroa e Fazenda, João Baptista da Silva Ferrão de Carvalho Martens, escrevia-se: «E como não pode haver reuniões convocadas para serem atacadas as instituições do País, a Religião, as leis, os corpos do Estado, em suma o governo da Nação [...] Tendo pois, nas lições que já foram feitas no Casino, sido propaladas doutrinas contrárias e ofensivas da religião do Estado e da Carta Constitucional [...] É por isso que o governo não pode consentir que continue semelhante ensino, e deve proibi-lo [...]» (*Apud As «Conferências do casino» no Parlamento*, p. 29, 30 e 35).

²⁶ Expressão desta pressão anticlerical e anticongreganista entre os sectores monárquico constitucionais encontra-se, entre outros exemplos, na necessidade de Hintze Ribeiro, em 1901, legislar sobre as associações religiosas no país.

²⁷ Cf. para a realidade espanhola, Julio Caro Baroja – *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*. Madrid: Ediciones Istmo, 1980; Rafael Cruz, dir. – *El anticlericalismo*. Madrid: Marcial Pons, 1997; e para o caso francês, René Rémond – *L'anticlericalisme en France de 1815 à nos jours*. Paris: Fayard, 1999.

consideração do catolicismo como factor essencial. Significativamente, Antero de Quental terminava a sua conferência sobre *Causas de decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos* apontando a ultrapassagem da era cristã por um tempo essencialmente revolucionário, isto é, pela formulação do desiderato de uma transformação social ²⁸, formulando como que um pós-cristianismo ²⁹. Estavam traçados, de certo modo, os contornos do anticlericalismo do final da Monarquia Constitucional e da Primeira República. Todavia, por detrás deste antagonismo religioso e cultural, estava em jogo, e debatia-se, a natureza da própria sociedade e a amplitude da sua crise.

A conceptualização e a descrição deste processo sócio-cultural foi proposto e escalpelizado por uma série de autores como Oliveira Martins ³⁰ e Eça de Queirós ³¹, já referidos, mas também Miguel Bombarda ³² e Joaquim António da Silva Cordeiro ³³, na obra dos quais a questão religiosa está retratada, com traços mais ou menos carregados de anticlericalismo. A questão anticlerical tornara-se central no debate em torno da decadência e da crise nacional, na medida em que se sublinhava a responsabilidade do catolicismo nesse período da sociedade portuguesa. Importa, assim, realçar o sucesso que este tipo de argumentação teve junto das novas gerações que assumiam no anti-clericalismo um dos eixos da sua luta política, como galvanização da opinião pública. Se houve manifestações de uma crítica ao conteúdo do religioso, esse anticlericalismo foi sobretudo acompanhado pela vontade de laicização da sociedade, enquanto redução da função social de enquadramento por parte da religião e da Igreja. Permanentemente rei-

²⁸ Antero de Quental – *Prosas Sócio-Políticas*, p. 296.

²⁹ Não se tratava simplesmente de encarar o cristianismo como uma etapa ultrapassada da evolução social; para ele a forma tridentina era considerada como um factor do declínio cultural do país, associando nesta visão Inquisição, decadência das ordens religiosas e acção dos jesuítas.

³⁰ Em 1894, ao dirigir-se aos leitores da sua 3ª edição do seu *Portugal contemporâneo* (1881), a propósito da situação do país, Oliveira Martins expunha a ideia de que «espantar seria que um povo educado tão anormalmente para a vida contemporânea, mostrasse força e agudeza bastante para se emendar, sem que as circunstâncias o obrigassem à abstinência e à opção entre o trabalho e o desespero!». E, nesta questão ampla da educação do povo, o reparo estendia-se também ao seu carácter religioso.

³¹ Com particular destaque para os seus romances *O Crime do Padre Amaro* (com a sua 1ª versão em 1875) e *A Relíquia* (1887).

³² Como ocorreu no debate, já referido, entre Miguel Bombarda e padre Manuel Fernandes de Santana.

³³ Joaquim António da Silva Cordeiro (1859-1915) considerava, em 1896, que a crise do país tinha um fundamento moral provocado pela discrepância entre a dimensão individual e social, escrevendo a este propósito: «Enquanto a humanidade não alargar o círculo da moral individual ao ponto de a fazer coincidir com o da moral social, esta contradição é inevitável e, [...] Maquiavel continuará sendo o evangelista de todos os governos. Não procuremos pois em reformas políticas a solução desta antítese. Só reformas sociais, graduais mas profundas e habilmente articuladas a um plano racional de educação pública, poderão resolvê-la alargando sucessivamente aquele círculo. Para isso as crises económicas, trazendo aquela contradição, em estado agudo, à supuração da consciência colectiva, oferecem um ensejo de saneamento e um incentivo e reformas sociais, mais urgente que as de ordem política». (Joaquim António da Silva Cordeiro – *A crise em seus aspectos morais*. Estudo introdutório, organização e notas de Sérgio Campos Matos. 2ª ed. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa; Edições Cosmos, 1999, p. 210).

vindicado, este anticlericalismo culminou na primeira fase da República, com a respectiva política religiosa e a Lei da Separação (20 de Abril de 1911) ³⁴. A constatação da crise nacional e o anticlericalismo como resposta não revestiam, no entanto, só aspectos de natureza sócio-política, constituíram também o centro do debate cultural desencadeado, na transição do século, por figuras como Guerra Junqueiro, Sampaio Bruno, Miguel Bombarda e Afonso Costa, já citados, mas todos dispensando particular atenção ao que à questão religiosa dizia respeito. Estas críticas tiveram repercussões entre os próprios católicos, despertando e potenciando intensas reacções a essas manifestações consideradas de natureza antireligiosa, como parte da resposta católica à crise nacional.

Este processo foi marcado e, de certo modo, balizado por acontecimentos de natureza diversa que colocavam o catolicismo no centro do debate sócio-político e cultural do país. A crise provocada pelo Ultimato inglês foi, contudo, considerada por diversos autores como o momento de ruptura finissecular, decisivo para o destino da própria Monarquia Constitucional ³⁵, corporizando os vários problemas em jogo: crise do constitucionalismo na sua expressão e eficácia rotativa ³⁶; crise económica, onde o desenvolvimento industrial e comercial se encontrava condicionado pelo sistemático recurso ao protecçãoismo ³⁷; e questão colonial, em face da concorrência imperial das potências europeias industrializadas ³⁸. Gerara-se, assim, um processo complexo de mutação e conflituosidade em torno de dimensões culturais e do imaginário, onde a dimensão económica e financeira tinha grande peso, causando contestação social e instabilidade política.

O Ultimato inglês de 1890, acompanhado por uma indignação geral ³⁹, foi um momento decisivo no surgimento da reacção republicana às incapacidades do regime monárquico. O republicanismo tornava-se o movimento que aglutinava os esforços de oposição e cujo projecto assentava na necessidade de regeneração nacional, nele convergindo distintas personalidades, desde liberais reformadores e socialistas moderados a positivistas ou agnósticos progressistas. Um

³⁴ António Matos Ferreira – Anticlericalismo. In *DHRP*, vol. 1, p. 79-82.

³⁵ De um modo geral, a historiografia contemporânea considera que o impacto do Ultimato inglês, em 1890, estabeleceu uma fractura determinante na vida política do país, com consequências nos domínios sócio-económico e cultural.

³⁶ Cf. Rui Ramos – O radicalismo (1890-1892); O fim dos partidos (1897-1906). In *História de Portugal*. Dir. José Mattoso, vol. 6, p. 178-201 e 249-267.

³⁷ Cf. Luís Aguiar Santos – *A Associação Comercial de Lisboa e o reajustamento do regime proteccionista português: 1885-1894*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 1997.

³⁸ Cf. João Medina – A crise colonial dos anos noventa em Portugal e Espanha e as suas consequências para os dois países ibéricos (1890-1898); As campanhas militares em África nos finais do século XIX. In *História de Portugal dos tempos pré-históricos aos nossos dias*, vol. 9, p. 219-250.

³⁹ Este ambiente expressou-se, entre outros exemplos, na participação de Antero de Quental e do cardeal D. Américo, bispo do Porto, na constituição da Liga Patriótica do Norte, comité de protesto contra a política inglesa. Neste contexto, importa referir que, na altura, era no Porto que vivia a colónia inglesa mais significativa de Portugal.

dos argumentos centrais da sua acção política residia na afirmação de que a Monarquia, e particularmente a família real, estava dependente da influência dos sectores intransigentes da Igreja, nomeadamente dos Jesuítas ⁴⁰, tendo-se agravado esta acusação com a agudização da situação política no seguimento do regicídio ⁴¹. Existia, assim, explicitamente, uma componente religiosa nesta apreciação de decadência e atraso que dava corpo a uma perspectiva de *complot* sobre a realidade. Contudo, e para além da componente ideológico-religiosa, a formulação de uma perspectiva de crise nacional caracterizava-se por uma série de elementos que estabeleciam os contornos dessa crise: o problema colonial, a questão financeira e a autoridade do Estado.

O debate em torno da decadência e da crise nacional assentava numa realidade ambígua, própria do combate político. Existiam dificuldades manifestas de governação, e as medidas políticas em torno das quais girava a actuação do pessoal partidário acentuavam uma certa dualidade, ambígua e contraditória, porque se pretendia simultaneamente manter a ordem pública e implementar reformas. Para mais, esta ambivalência atingia os partidos rotativos, evidenciando um desgaste traduzido em diversas facções e sucessivas dissidências. A necessidade de suplantar estas dificuldades conduziu ao surgimento de tentativas de governação em ditadura ⁴², ou seja, sem o controlo parlamentar, as tensões eleitorais desgastavam o crédito dos homens políticos constitucionais, fragilizados pela divisão e rivalidades pessoais, ao mesmo tempo que crescia, paulatinamente, a agitação social e o Partido Republicano fortalecia a sua capacidade eleitoral.

Neste quadro surgiu o Partido Nacionalista, que se apresentava, antes de mais, em oposição ao procedimento revolucionário encarnado pelas forças socialistas e republicanas, para as quais o anticlericalismo era uma autêntica arma no combate político. O nacionalismo católico como projecto partidário pretendia, no terreno confessional, aglomerar muitas destas questões económico-sociais e ideológico-políticas em torno da crise nacional, na formulação de um programa

⁴⁰ A propaganda republicana acentuava esta visão. Os livros de Manuel Borges Grainha são paradigmáticos deste tipo de argumentação.

⁴¹ Um autor como Eurico Seabra escreveu sobre «o clericalismo da corte» para denunciar a influência junto da Rainha D. Amélia e do Rei D. Manuel do «espírito teocrático e clericalista, e o jesuitismo e o congreganismo absorventes, dominantes no país» (*A Igreja, as Congregações e a República: a separação e as suas causas*. Prefácio de Afonso Costa. 2ª ed. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1914, p. 827-889. Este mesmo publicista escrevera, em 1913, *Ação católica e jesuítica em Portugal*, como dissertação de concurso ao grupo de Ciências Políticas na Faculdade de Estudos Sociais e de Direito na Universidade de Lisboa. Eurico de Couto Nogueira Seabra foi um republicano próximo de Afonso Costa. Tendo nascido no Porto e cursado na Universidade de Coimbra, foi professor e exerceu o cargo de 1º oficial da Direcção Geral dos Negócios da Justiça.

⁴² Cf.: José Miguel Sardica – *A dupla face do Franquismo na crise da Monarquia Portuguesa*. Prefácio de Fernando Rosas. Lisboa: Edições Cosmos, 1994; e Rui Ramos – *João Franco e o fracasso do reformismo liberal (1884-1908)*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2001.

político ⁴³ capaz de se apresentar como fulcro de uma solução governativa no quadro do constitucionalismo; solução de carácter reformista mas conservadora, através da sua articulação com dissidências dos partidos rotativos, ou alianças, no sentido de encontrar uma maioria parlamentar. Daí decorreu que sectores do nacionalismo católico tenham visto na governação de João Franco, em ditadura (1907-1908), uma oportunidade de cooperação governativa e, depois do regicídio, colaborassem eleitoralmente com o Partido Progressista, como por exemplo, pela desistência nas urnas de alguns dos seus candidatos, ou tenham preconizado alianças com os grupos dissidentes, em ordem a barrarem o crescendo republicano. O percurso do nacionalismo católico gerou fricções e rupturas entre católicos: quer pela denúncia destas opções, consideradas cedências indevidas ao campo liberal, colocando-se a questão da razão de ser do voto católico no Partido Nacionalista que, afirmando-se defensor da causa católica, acabava por pactuar com outras forças políticas coniventes com o regalismo do sistema político constitucional vigente; quer pelo facto de, ocorrendo essas ligações aos partidos liberais, se colocar a questão do sentido do voto dos católicos num partido que, apesar de pretender representá-los, não podia esgotar as suas escolhas sobre todas as questões da vida do país, muitas das quais estavam para além das questões da religião.

O liberalismo português, apesar da sua componente maçónica e de sectores significativamente anticlericais, manteve sempre, indubitavelmente, contactos estreitos com responsáveis católicos, clérigos ou leigos, e muitos destes participaram activamente nas estruturas e formas do poder liberal constitucional. Apesar de haver sectores católicos significativamente legitimistas, e apesar de persistirem níveis de rivalidade e animosidade destes com os católicos constitucionais, todos convergiam na oposição à política religiosa anti-congregacionista. A doutrina leonina e o apelo à união entre os católicos, se não produzira frutos imediatos, permitira aos católicos portugueses um certo acatamento e coexistência com o regime constitucional. Em 1894, os bispos reconheceram publicamente a política do *ralliement*. Mais do que reconhecer a legitimidade do regime ⁴⁴, a questão fundamental para os católicos portugueses, na prática, dizia respeito a uma alteração da sua participação pública ao nível organizativo e de acção política.

Todos estes factores, acontecimentos e marcos ideológicos encontraram na questão religiosa um pólo relevante de mobilização de consciências e de agitação social. Esta disputa, nos finais do século XIX e nos inícios do XX, encarnou o con-

⁴³ Sobre o programa do Partido nacionalista, cf. Jacinto Cândido – *A Doutrina nacionalista* (1909). Ou ainda, na tese de Marie-Christine Volovitch – *Le Catholicisme social au Portugal*, p. 245-247; e Vítor Neto – *O nacionalismo católico de Jacinto Cândido*.

⁴⁴ Havia clérigos deputados e os bispos faziam parte da Câmara dos Pares por direito próprio. Diferentes leigos, católicos militantes, assumiram diferentes posições públicas de destaque como governadores civis, ministros ou desempenhando funções destacadas na administração.

fronto entre mundividências antagónicas sobre o homem e a sociedade, sobre o sentido dado à liberdade e à verdade ⁴⁵, tomadas estas como critérios de vida em comum. O anticlericalismo, como ataque à Igreja Católica e à religião, pretendia atingir a Monarquia Constitucional, mas também sapor os mecanismos tradicionais de enquadramento social, traduzindo a disputa de uma influência social pretendida; tinha, portanto, uma dimensão claramente política. No interior da posição dos católicos havia um sentimento de subjugação ⁴⁶ que decorria da apreciação sobre a situação, considerada de opressão, em que se encontrava a Igreja Católica em Portugal e que, entre outros aspectos, se referia às práticas de regalismo, com interferências indevidas dos governos na organização e, consequentemente, na vida da Igreja Católica. A este propósito, também Abúndio da Silva considerava encontrar-se a Igreja Católica numa «situação verdadeiramente opressiva», ao afirmar que: «Entre nós, o regalismo tradicional de mãos dadas com o liberalismo moderno, apertou a vida da Igreja em um forte cinto de ferro, e quase não lhe deixa liberdade de espécie alguma» ⁴⁷. Para ele, a questão central era, efectivamente, a da liberdade da Igreja, assente no modo como diagnosticava a situação:

«Quem ler a nossa legislação civil sobre matéria eclesiástica sofre a dolorosa impressão de que o Papa é El-Rei com o ministro da justiça a exercer as funções de todas as congregações romanas: a Igreja afigurar-se-á, ao que fizer uma jornada através da nossa legislação, como um serviço público que o Estado organiza e dirige à sua vontade. O Estado permite-se inspecionar as letras apostólicas e aprová-las ou rejeitá-las, concedendo-lhes ou negando-lhes o régio *placet*; prover todos os ofícios e benefícios fazendo-se padroeiro onde não o era, e negando aos bispos um poder de que eles haviam sempre usado; expulsar todos os religiosos, apoderar-se dos seus bens, e negar aos seus súbditos a liberdade de serem frades, apesar de não lhes recusar a liberdade de serem maçónicos ou de traficarem com a moral e o pudor das donzelas; julgar em última instância, nos tribunais civis, o que para eles for levado em recurso contra as decisões das autoridades diocesanas nas sentenças dos seus tribunais, etc.» ⁴⁸

Atinente a esta argumentação, onde se evidencia a dependência do funcionamento da Igreja Católica em relação ao Estado, decorria um grau de consciência

⁴⁵ Neste ambiente cultural e mental, a crítica à religião, feita por determinados sectores ideológicos, decorria, antes de mais, do facto de se considerar a falsidade contida na religião e as consequências que daí advinham para os indivíduos.

⁴⁶ Este era também o sentimento de Abúndio da Silva, temática que aborda insistentemente como em *Questões actuaes* (1910) e, mais tarde, em *Cartas a um abade* (1913).

⁴⁷ *Questões actuaes*, p. 87.

⁴⁸ *Questões actuaes*, p. 87-88.

individual que, na sua opinião, importava considerar, já que «deve igualmente o católico saber que a felicidade das nações e dos povos depende do culto e do respeito que eles tributam a Deus, e que os maus governos são o castigo dos estados que se divorciam da religião»⁴⁹. Assim, argumentava-se existir a necessidade de um combate pela liberdade da Igreja, que se apresentava também como contributo e garante para uma boa governação sócio-política; contudo, na sua opinião, «chamar os católicos a alistarem-se na grande cruzada da libertação da Igreja, não é, nem pode ser, chamá-los a filiarem-se em um partido político»⁵⁰. Havia, portanto, nesta reflexão de Abúndio da Silva, uma destrinça capital: a mobilização dos católicos era distinta da organização e da luta partidárias, isto é, afirmava-se que a liberdade da Igreja não se confundia com uma determinada política partidária.

No interior desta problemática, Abúndio da Silva apontava uma necessária diferenciação entre causa católica e causa política, em particular partidária: «Propaganda partidária é uma cousa e propaganda religiosa é outra: acção partidária e acção religiosa são cousas diferentes»⁵¹; donde, «para a situação actual, não basta uma propaganda política, pois precisamos de uma larguíssima acção religiosa e social»⁵². Até porque – no desenvolvimento do seu raciocínio – Abúndio da Silva explicitava o modo como deveriam agir politicamente os católicos:

«Não se diz ao progressista que venha para o nacionalismo, nem ao republicano que se passe para a monarquia: diz-se ao católico que se una como católico, e que se esqueça, temporariamente, das suas divergências como cidadão»⁵³.

Este apelo à união não correspondia a uma atitude táctica, mas revestia-se de uma percepção de fundo sobre a situação do catolicismo na sociedade. Abordando este conjunto de questões em finais de 1909, e referindo-se ao processo de descristianização, Abúndio da Silva escrevia: «Todavia não se descristianiza facilmente uma cidade de alguns centos de milhares de habitantes que, no inventário das suas tradições, conta os mais admiráveis monumentos de piedade; só por um longo e complexo *processus* social é que um país, como o nosso, chega à desgraçada situação religiosa em que hoje se encontra»⁵⁴. Assim, antes de mais, a crise nacional era compreendida como crise religiosa, expressando esta perspectiva uma amplitude abrangente da realidade nacional, onde estavam em jogo

⁴⁹ *Questões actuaes*, p. 88.

⁵⁰ *Questões actuaes*, p. 88.

⁵¹ *Questões actuaes*, p. 90.

⁵² *Questões actuaes*, p. 91.

⁵³ *Questões actuaes*, p. 89.

⁵⁴ *Nacionalismo e acção cathólica*, p. 10.

não só o tipo de relações existentes entre o Estado e a Igreja, como também o comportamento dos católicos:

«A actual crise religiosa de Portugal tem causas históricas e causas políticas: aquelas são as tendências regalistas que se infiltraram no nosso organismo nacional logo nos primeiros tempos da sua formação; estas, mais vizinhas da nossa idade, devem procurar-se na imprudente confusão que se fez da religião e da política, quando a nossa pátria se convulsionou nas torturas de uma luta civil para definir a sua integração governamental»⁵⁵.

Para Abúndio da Silva foi este duplo terreno – a política e o comportamento dos católicos – que preparou e potenciou a «propaganda anti-católica» que, «para começar, crescer e viver actualmente à luz de dia, como se houvesse recebido a sua legitimidade jurídica e social, careceu, evidentemente, que outros lhe preparassem o campo onde se move com tanta liberdade e onde – não há negá-lo – vai fazendo óptima colheita»⁵⁶. Ou seja, na sua perspectiva, o movimento de descristianização avançara e ganhara, até, legitimidade, porque não encontrara reacção ou resposta articulada capaz por parte dos católicos.

Em suma, em Abúndio da Silva, a compreensão da crise nacional revestia-se, assim e antes de mais, deste fundo religioso, onde a descristianização era percebida como sintoma, mas também como factor que acentuava essa mesma crise tomada como desagregação, como carência daqueles valores que, no pensamento do autor, constituíam o fundamento da sociedade. Na sua reflexão, a crise nacional atingia o próprio catolicismo e, deste facto, decorria a perturbação do meio católico estilhaçado quer pelo regalismo governamental, quer pela contestação revolucionária. Donde a urgência de uma resposta católica.

2. O NACIONALISMO CATÓLICO

A questão política não estava, portanto, ausente dos terreiros católicos. Na vida partidária, diversas figuras com relevo público tinham participado e participavam nos vários lados do poliedro partidário da Monarquia Constitucional⁵⁷.

⁵⁵ *Nacionalismo e acção cathólica*, p. 10.

⁵⁶ *Nacionalismo e acção cathólica*, p. 10.

⁵⁷ Está por estudar, de forma sistemática e exaustiva, o pessoal político de extracção católica que, durante a Monarquia Constitucional, participou na vida partidária. Para além de figuras recorrentes como Mons. Alves Martins, bispo de Viseu, Mons. Aires de Gouveia, bispo de Betsaida, Henrique de Barros Gomes ou o conde Casal Ribeiro, muitos leigos e eclesiásticos desempenharam funções de deputados, de responsáveis partidários locais e exerceram cargos de responsabilidade na administração. O estudo sobre este pessoal político permitiria estabelecer alguns dos parâmetros diferenciadores do ambiente católico nesse período da história do país.

Contudo, colocara-se também a questão da expressão partidária dos católicos enquanto tal. Procurando encarar a mobilização dos católicos como impulso social regenerador, o problema da relação entre meio católico e organização partidária encontrava-se aberto.

Um dos eixos característicos da vida e obra de Manuel Abúndio da Silva, e também do movimento social católico em Portugal, tem a ver com a génese e o desenvolvimento do nacionalismo católico enquanto movimento e, depois, enquanto partido político. Interessa, pois, compreender o movimento social católico neste contexto, como uma resposta a situações concretas do país e não simplesmente como uma reprodução de outras experiências católicas estrangeiras. Pode mesmo considerar-se que, no país, ao nacionalismo republicano correspondeu um nacionalismo católico e conservador ⁵⁸.

Para esse nacionalismo, a nação, enquanto referência, surgia como um destino e um instrumento. Destino de identificação dos indivíduos, conferindo-lhes uma pertença, compreendida esta como um corpo – remetendo para uma visão do tradicionalismo, enquanto perspectiva organicista da pertença social. Instrumento, porque, através dela, se sublinhava o papel da religião enquanto principal esteio dessa mesma organicidade. E, nesta acepção, esse nacionalismo católico era, em grande medida, anti-liberal; o que, pela via da valorização do povo e da tentativa de englobar formas de associativismo popular, não o impedia de se afirmar democrático – a democracia cristã –, no sentido em que esta expressão apontava, por parte do catolicismo, para uma visão holística da realidade social como corpo. Assim, o enquadramento do nacionalismo católico, na sua génese e desenvolvimento, e a formulação de uma restauração católica como regeneração nacional, permitem perceber esse nacionalismo como reacção e tentativa de organização e mobilização das hostes católicas ⁵⁹.

Depois dos acontecimentos em torno do Ultimato, a questão colonial constituiu uma das vertentes fundamentais dos governos da Monarquia Constitucional e da agitação republicana. E, para os católicos, a crise nacional fora entendida a partir da apreciação da situação da religião na sociedade. Nesta questão do nacionalismo cruzavam-se problemas como a natureza do Estado, questão central na relação da Igreja Católica com a sociedade moderna, ou, ainda, as preocupações legitimistas perante a necessidade de sustentar o nacionalismo revolucionário. Estas duas questões conduziram ao nacionalismo católico, assente na convergência da ideia legitimista de Nação com a afirmação de regeneração

⁵⁸ As investigações existentes sobre a origem e desenvolvimento do nacionalismo católico, como os de Marie-Christine Volovitch e de Amaro Carvalho da Silva, patenteiam a concomitância destas duas formulações de nacionalismo concorrente. Cf. também, no que se refere ao impacto do Ultimato inglês na génese dos nacionalismos, Ernesto Castro Leal – *Nação e nacionalismos*, p. 34-41.

⁵⁹ Cf.: Manuel Braga da Cruz – *As origens da democracia cristã*, p. 38-42; Marie-Christine Volovitch – *Le Catholicisme social au Portugal*, p. 201-212.

nacional, como necessidade social e política de progresso. No início do século XX, o nacionalismo católico correspondeu a uma tentativa complexa de gerar, no seio da sociedade portuguesa, uma dinâmica unitária entre os católicos através da intervenção política: primeiramente, como reivindicação dos direitos da religião e da Igreja Católica e, só depois, formulada em termos partidários. O nacionalismo católico corresponde, assim, ao reconhecimento da instância do político como lugar de actuação, de acção.

Porém, o relacionamento com esta instância do político não é idêntico, nem uniforme, por parte dos sectores católicos que acorrem a juntar-se sob a bandeira nacionalista. Não é idêntico porque nem todos o encaravam de uma forma positiva: para alguns, constitui um mal menor, um mero instrumento para que as forças políticas pudessem restaurar a unidade social perdida pela divisão partidária própria do liberalismo, considerada factor prejudicial para a sociedade, para a religião e para a Igreja Católica. Era, ou pretendia ser, deste modo, expressão de uma frente anti-liberal. Para outros, pelo contrário, este nacionalismo seria a oportunidade de dar aos católicos uma capacidade de interferirem, de intervirem significativamente na sociedade liberal afectada pela secularização, entendida como descrentização progressiva e manifesta através da atitude pública anti-religiosa. Esta secularização era percebida sobretudo como mutação social, onde a religião e a Igreja Católica, sendo combatidas por forças adversas, impeliam os católicos a agir. Neste contexto, o nacionalismo católico surgiu também como referência de unidade que procurava deslocar a actuação religiosa para o campo do político, abrindo à Igreja Católica uma nova área de intervenção e de protagonismo.

Estas sensibilidades corresponderam a percepções distintas mas não opostas. Uma vez desenvolveram-se em sintonia, noutras ocasiões emergiram determinadas tensões, geradas nomeadamente pelos particularismos das lideranças⁶⁰. A compreensão objectiva de como deveria ser a concretização deste tipo de intervenção na sociedade não era uniforme. Para uns, esta dinâmica – um grande movimento católico – deveria apostar na progressiva afirmação social e política, sem concessões às outras formações políticas, dispondo de um programa adequado de governo; para outros, era urgente estabelecer alianças eleitorais, pós-eleitorais ou de governo.

O princípio e a vontade de unidade – a união dos católicos em torno do nacionalismo – encontraram-se assim, na sua própria génese, questionados e fragilizados. A própria formulação desse nacionalismo foi complexa. Desde o início, o nacionalismo católico pretendia ser o contra-ponto, a reacção, ao nacionalismo revolucionário e republicano. Porém, aquele nacionalismo era, antes de

⁶⁰ Sobre as várias sensibilidades dentro do nacionalismo católico cf. Marie-Christine Volovitch – *Le Catholicisme social au Portugal*, p. 177-182, 191-199 e 227-236.

mais, uma reivindicação católica. Isto é, a afirmação do traço imprescindível da religião católica e da Igreja, como a verdadeira mediação para a existência, senão mesmo sobrevivência, da Nação e da sua imprescindível regeneração.

A fractura interna não aconteceu exclusivamente por divergência ao nível dos objectivos a alcançar em termos políticos: a existência da Nação e a sua regeneração. O confronto verificou-se também porque, entre as diversas sensibilidades, transpareceram distintos entendimentos quanto ao sentido a dar ao ser religioso, ao ser católico, enquanto referência de intervenção política. A divisão no seio do nacionalismo católico não se desencadeou unicamente devido a diferentes posições políticas. Expressou, através destas, as divergências existentes quanto ao significado e à concretização da restauração católica, divisões que se situavam num âmbito interno à Igreja, num campo de diferenciação religiosa, implicando percepções distintas sobre o lugar e a função da religião e da Igreja Católica na sociedade portuguesa.

Também para a Igreja e para o Catolicismo a ocasião do Ultimato e a questão colonial constituíram o referencial a partir do qual foram colocadas como proposições o papel da religião e a sua defesa na sociedade, a importância das Ordens Religiosas e a união dos portugueses como só susceptível de ser alcançada pela união dos católicos ⁶¹. De facto, na conjuntura pós-Ultimato, convergiu no campo católico um conjunto de diagnósticos sobre o país, preconizando simultaneamente uma revalorização do protagonismo da religião e da Igreja na sociedade. O nacionalismo católico constituiu-se, deste modo, pela passagem da experiência de patriotismo, enquanto manifestação de sentimentos pela comunidade onde se nasce, à defesa da nação enquanto doutrina política. A ideia de nação e de nacionalismo englobava simultaneamente a afirmação de uma identidade e uma atitude de resistência. Para o meio católico português, esta identidade associava destino comum à matriz da religião católica, ao mesmo tempo que associava resistência à sociedade liberal, não tanto pela sua falta de legitimidade, mas devido à insuficiência desta.

O problema português, em finais de oitocentos, não se encontrava apreciado tanto como questão da unidade nacional e do Estado enquanto tal, mas sobretudo como definição do que conferia à sociedade e ao Estado essa unidade. As

⁶¹ Em muitos aspectos, esta crítica convergia com o que Abúndio da Silva escrevera em *Bandeira Branca*, em 1893. A partir da sua posição legitimista, explicitava com clareza a crítica ao regime liberal-constitucional, e definia um quadro de regeneração nacional conferindo à religião uma função específica: «Eis os efeitos do constitucionalismo, que trouxe a depravação dos costumes, a perda ou enfraquecimento das crenças, o desregramento da mocidade, o desrespeito à lei, a infidelidade ao rei, a desobediência a tudo. Eis como sob um regimen intolérante se perderam inteligências robustas, talentos privilegiados, sábios prestimosos, que seriam a glória e a regeneração da Pátria, quando bem orientados, e que infelizmente se tornaram a sua ruína e o seu desastre. Perdeu-se a fé, perdeu-se o patriotismo» (*Bandeira Branca*, 19 de Março de 1893, p. 10).

tradições e os costumes eram communmente referenciados ao catolicismo, ainda que se verificasse a tentativa de proceder de outro modo, nomeadamente no caso dos positivistas e republicanos. Havia, contudo, um problema de representação e de legitimação, e argumentava-se que o império e Portugal existiam na medida em que as missões católicas desempenhavam um papel determinante na sua coesão. Essa coesão apresentava-se e exprimia-se como sendo o Portugal católico, constituindo este entendimento de muitos sectores, nomeadamente católicos, a travessa de um modo de se pensar o país e a ordem social.

Para certos católicos, o problema da legitimidade do poder político não se reduzia a uma questão sucessória, mas abarcava a afirmação de quem sustentava esse poder e do horizonte para onde se devia orientar a sociedade: Deus ⁶². Esta questão só era importante na medida em que o rei era entendido como o legítimo representante de uma autoridade que, vinda de Deus, tornava unitária a sociedade. Era esta dimensão unitária que, querida por Deus, permitia à soberania nem se dividir, nem se fragmentar. Tal representação da autoridade já não se configurava para os católicos necessariamente nos termos da sociedade de Antigo Regime, mas em termos da Nação, a fonte do poder político na sociedade liberal. A questão que se colocava agora aos católicos, no seio da sociedade liberal, no seio do regime político da Monarquia Constitucional, era a da transferência de legitimidade e de representação para a nação. A religião e a Igreja Católica surgiam como referências reivindicativas que conferiam legitimidade à existência de Portugal como nação. Estabelecia-se, portanto, uma diferença entre legitimidade ontológica e política. Foi em nome dessa dimensão ontológica que certos sectores católicos procuraram constituir-se em força político-partidária, a fim de conseguirem concretizar e protagonizar a necessária «regeneração nacional»; isto é, intervir na sociedade enquanto católicos a fim de esta se realizar como nação católica, como vontade e destino.

O Ultimato provocara uma profunda exaltação da colectividade para defender o seu património. Foi uma guerra não propriamente militar, mas de sentimentos e de exaltação, e nela germinaram três respostas políticas: a revolução republicana, pela afirmação de uma outra legitimidade, recusando o papel do Rei e da monarquia (o 31 de Janeiro) ⁶³; a regeneração anti-revolucionária, sobre-

⁶² Este referencial de transcendência divina correspondia a uma forma de identificação fracturante na sua relação com todos aqueles para quem o horizonte de realização social era entendido como progresso humano e, em grande medida, mensurado pelo conhecimento gerado pela ciência. Estas várias concepções estavam subjacentes a destrinças sociais que, assim, se apresentavam marcadas por dimensões antropológicas e mentais que remetiam as pessoas para representações específicas do poder político.

⁶³ Cf.: Basílio Teles – *Do Ultimatum ao 31 de Janeiro: esboço d'história política*. Porto: Bazilio Telles editor, 1905; e João Chagas; Ex-tenente Coelho – *História da revolta do Porto: depoimento de dois «cúmplices»*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1978.

pondo a Nação à questão do regime político; e o rotativismo monárquico, procurando a todo o preço conciliar a manutenção das possessões coloniais com a contenção dos impulsos revolucionários, mas vendo minguar o seu espaço de manobra. Foi neste contexto que emergiu e se desenvolveu o nacionalismo católico, que não visava directamente a sacralização da sociedade enquanto tal, mas ambicionava introduzir as correcções necessárias à vida social na sua dimensão de transcendência. Deus afirmava-se como fonte da ordem, entendida como expressão da natureza e da razão – do pensável da revelação, interpretada e autenticada pela Igreja. Neste contexto, a renovação do pensamento tomista ⁶⁴ que ocorria na época, como método filosófico e modo do pensar ontológico, conduzia os católicos a valorizar a realidade como instância básica na qual assentava o primado do religioso.

A complexidade e, de certo modo, a ambiguidade da situação permitiram que num primeiro momento o nacionalismo fosse encarado como um espaço cultural e político do catolicismo, fragmentado pela revolução liberal. Ainda que persistente, este nacionalismo católico em Portugal revelou-se precário do ponto de vista organizativo, sobretudo porque a sua formulação partidária foi relativizada pelas posições políticas diferenciadas existentes entre os católicos. A par desta formulação do nacionalismo, outros aspectos ideológicos remetiam para a conjugação e repulsa entre o pensamento católico e socialista nos finais do século XIX, nomeadamente na crítica à sociedade liberal e nas propostas de solução do problema social. Foi em torno dessas questões que emergiram as diversas formas do movimento social católico. O problema não era, pois, redutível ao binómio político-ideológico direita e esquerda, conservadorismo e progressismo, mas foi mais amplo e transversal, e nele a questão da cidadania articulava-se, pelo menos, em dois patamares distintos em termos de relação: indivíduo, classe, nação; e sociedade, religião, igreja.

A política de *ralliement* desenvolvida por Leão XIII, apesar de ter desencadeado algumas resistências em Portugal em certos sectores católicos ⁶⁵, permitiu o aparecimento, em 1894, do Centro Católico Parlamentar, ao qual estiveram

⁶⁴ Sobre a renovação do pensamento tomista nos finais do século XIX e o seu impacto no modo de pensar e de intervir dos católicos na sociedade, ver: Pierre Thibault – *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle*; J. Pinharanda Gomes – *A filosofia tomista em Portugal: história e bibliografia*. Porto: Lello & Irmão Editores, 1978; e ainda o estudo já citado de Amaro Carvalho da Silva – Martins Capela, um divulgador do neotomismo.

⁶⁵ O discurso historiográfico afirma, muitas vezes, a existência, por parte dos católicos, de um acatamento imediato do propósito de *ralliement* leonino, mas tal não se verificou de seguida e de forma total. Sectores legitimistas consideraram essa atitude inadequada, como, de certo modo, foram as posições já referidas de Abúndio da Silva em *A Bandeira Branca* (1893); sendo certo que, mais tarde, em 1913, foi com base nesta doutrina de Leão XIII que Abúndio da Silva defendeu o reconhecimento da República por parte dos católicos, como expressou em *Cartas a um abade e Política religiosa*.

ligados, entre outros, Henrique de Barros Gomes⁶⁶ e Casal Ribeiro⁶⁷, figuras destacadas da política constitucional portuguesa. Ao intervir sobre o sentido desta iniciativa por parte dos políticos católicos, D. Manuel Correia de Bastos Pina, bispo de Coimbra e Par do Reino, explicara que não se tratava de criar propriamente um partido católico, integrando a sua constituição na perspectiva da união dos católicos como meio adequado para permitir à religião contribuir para o verdadeiro progresso nacional⁶⁸. Esclarece Abúndio da Silva a este propósito:

«O verbo portentoso de Leão XIII insuflara novos alentos no episcopado português, um tanto amortecido no seu labor apostólico pelas influências do meio; e os nossos Bispos, preparando-se para uma grande obra, com prudência, sem exageros perigosos, sem impulsos irreflectidos, fizeram sair em Lisboa um diário, *o Correio Nacional*, destinado a aplicar às condições especiais do nosso país as doutrinas políticas e sociais do Papa dos operários. Passava-se isto em 1893. Leigos de notável posição presidiam, sob as vistas dos nossos bispos, à marcha e acção do novo jornal: entre eles encontramos o conselheiro de Estado conde de Casal Ribeiro, o ministro de Estado Barros Gomes e também esse formoso espírito que foi Jerónimo Pimentel. Na redacção figurava a pena admirável do Dr. Quirino de Jesus, que muito adicto ao número de Mgr. Jacobini, escrevia mais ou menos inspirado por esse habilíssimo Prelado que entre nós representava o Papa e tanto se havia

⁶⁶ Henrique de Barros Gomes (1843-1898). Político do partido progressista, ministro dos Negócios Estrangeiros quando se dá o Ultimato. Católico e monárquico constitucional, participa na tentativa de constituição do Centro Católico Parlamentar. Sobre o seu posicionamento como católico e político liberal, ver a sua obra *Convicções: estudos e leituras*. Lisboa: Livraria de António Maria Pereira, 1896.

⁶⁷ José Maria Caldeira do Casal Ribeiro, conde (1825-1896). Frequentou a Universidade de Coimbra entre 1843 e 1848, perfilhando os ideais democráticos da época, como expôs, por exemplo, em *O soldado e o povo* (1848). A partir de 1851 aceita a Regeneração, tendo sido ministro da Fazenda (1859) e ministro dos Negócios Estrangeiros (1860). Nas questões das Irmãs da Caridade (1857-1860) interveio na sua defesa. Foi diplomata em Paris e Madrid.

⁶⁸ Na sua intervenção na Câmara dos Pares, a 27 de Novembro de 1894, o prelado refere: «[...] está-se para aí sempre a dizer, talvez para desvirtuar as intenções rectas dos Bispos e par os indispor com os partidos políticos, que eles querem formar um partido católico, que aspire ao poder e ao governo da Nação, com gente só do mesmo partido. Podiam fazer isso, sr. Presidente, porque dentro das instituições há campo para todos, e em que todos podem caber; e não seríamos nós que, unidos com o nosso clero e com muitos dos nossos diocesanos, teríamos menos elementos e menos força para realizar tais intentos, se os tivéssemos. Mas a verdade é que isso que dizem não tem fundamento absolutamente nenhum. [...] O que nós queremos é ajudá-los a governar bem e cristãmente, e construir uma espécie de união e de força junto deles para que, sem impedir a sua acção governativa e a sua política, possamos evitar, quanto for possível, que eles, condescendendo com exigências ultra-avançadas, possam combater a Religião, a Igreja, e os seus direitos. Nesta união e força podem estar muito à vontade, sem antagonismos e sem contradições, todos aqueles que desejam a influência salutar da religião no viver e governo do povo português, ou pertençam ao partido progressista ou ao partido regenerador, ou a outra qualquer agremiação política» (*Apud Cartas a um abade*, p. 85-86).

compenetrado das suas ideias e doutrinas. E assim foi que já em 1894 se podia fundar o *Centro Nacional*, que entrava na Câmara dos Pares apresentado pelo infatigável Bispo-Conde e por Casal Ribeiro.

«Cedo, [...] queriam iniciar em Portugal uma verdadeira e fecunda acção católica, [...]»⁶⁹.

O próprio Abúndio da Silva historiou longamente o processo que ocorreu desde a criação do Centro Católico Parlamentar até à constituição do Partido Nacionalista⁷⁰. Mas ao estabelecer essa memória, acrescentou-lhe um reparo que estaria, em grande medida, na base do sobressalto que este processo gerou: «a boa e genuína doutrina: nada de partido católico, mas uma união dos católicos de todos os partidos para uma acção comum, *sob a imediata direcção dos Bispos*, porque sem esta, ou fora desta, não há, não pode haver, acção digna de qualificativo de católica»⁷¹. Nesta afirmação estava explícita a persistência das tensões no seio do catolicismo português.

Depois da primeira tentativa, em 1894, da criação de um Centro Católico, com incidência parlamentar, surgiu, em 1901, o Centro Nacional, no contexto da crise provocada pelas medidas de Hintze Ribeiro a propósito das Ordens Religiosas e, em 1903, deu-se a constituição do Partido Nacionalista⁷². Estas iniciativas assumiram essa matriz nacionalista que a crise do Ultimato tinha estimulado no universo ideológico e iconográfico do agir militante dos católicos na sociedade portuguesa. Todavia, para Abúndio da Silva fora «a luta religiosa [que] mostrara também aos católicos a absoluta necessidade de entrarem no campo da política», surgindo então o nacionalismo «sob uma forma que continha a esterilidade de todas as utopias»⁷³. O que se traduzia no facto de:

«Cada cidadão ficava ligado ao seu partido nos assuntos da política; unia-se no nacionalismo para a defesa da religião. Era a unidade religiosa e a liberdade política, um óptimo princípio que tinha apenas o defeito de ter perdido, em Portugal, o pé das realidades sensíveis»⁷⁴.

⁶⁹ *Cartas a um abade*, p. 84.

⁷⁰ *Cartas a um abade*, p. 84-91.

⁷¹ *Cartas a um abade*, p. 87. Acrescentando a este propósito ainda: «Ouvii a câmara com a maior atenção e recebeu com bem provada simpatia as afirmações dos ilustres pares; no mesmo sentido usaram da palavra os srs. Arcebispos de Évora, Barros e Sá e Rocha Peixoto, e o governo, pela boca do ministro Sr. António de Azevedo “deu o seu aplauso às doutrinas expostas nesta sessão pelo Sr. Bispo de Coimbra”» (p. 87-88).

⁷² Sobre estas diversas tentativas de organização política dos católicos ver Manuel Braga da Cruz – *As origens da democracia cristã*; e Marie-Christine Volovitch – *Le Catholicisme social au Portugal*.

⁷³ *Nacionalismo e acção cathólica*, p. 55.

⁷⁴ *Nacionalismo e acção cathólica*, p. 55.

A razão desta fragilidade do nacionalismo católico residia, precisamente, e na sua óptica, no facto de se ter tornado num partido político. A defesa da religião, ao ser remetida para o campo do nacionalismo, e este ao apresentar-se como partido, não deixava de reflectir as vicissitudes da luta partidária. Abúndio da Silva considerava, efectivamente, que «o nacionalismo, nessa primeira fase, era uma criação para daqui a séculos, mas sem realidade alguma nos primeiros alvares do século corrente»⁷⁵. Este desfazamento – ainda na sua opinião – decorria do facto de que «os organizadores do nacionalismo quiseram formar um centro católico, mas não souberam fazê-lo»⁷⁶. O ambiente político-partidário nesta época da Monarquia Constitucional tornara certamente difícil a concretização de uma entidade católica pretendendo agir politicamente, até pelo facto de, no terreno católico, se posicionarem protagonistas com interesses diferenciados⁷⁷.

Estas objecções exprimiam já as razões do posterior distanciamento de Abúndio da Silva em relação ao nacionalismo católico, depois de nele se ter envolvido⁷⁸. O nacionalismo católico articulava-se com o movimento católico⁷⁹, procurando congregar nas urnas os católicos mais activos, leigos e clérigos que, evidenciando uma vontade organizativa no campo social, tinham criado expectativas aquando da sua viabilidade como formação partidária. Todavia, para Abúndio da Silva, como para alguns outros, e a partir do seu fundo tradicionalista, a crise nacional, sendo social e política, era sobretudo moral e, consequentemente, religiosa. Considerava que a crise existente era o resultado da ilegitimidade e da ineficácia do próprio regime político como o fruto das suas origens; portanto, se a solução política era necessária, não deixava de ser secundária em relação à solução religiosa. Esta subalternização do político em relação ao religioso conferia um lugar imprescindível à acção no campo social, considerando-a a instância mais adequada para garantir a liberdade da Igreja e a realização da sua autêntica finalidade. Este modo de colocar as questões, mais do que assentar num pressuposto ideológico, foi, sobretudo, resultante de um percurso.

⁷⁵ *Nacionalismo e acção cathólica*, p. 56.

⁷⁶ *Nacionalismo e acção cathólica*, p. 56.

⁷⁷ Estas diferenças estiveram presentes desde o início da organização política dos católicos enquanto tal. Cf.: Manuel Braga da Cruz – *As origens da democracia cristã*, p. 90-106; e Marie-Christine Volovitch – *Le Catholicisme social au Portugal*, p. 177-181.

⁷⁸ José Agostinho testemunhou o ânimo de Abúndio da Silva num encontro, em Lisboa, com Jacinto Cândido, já depois deste se ter retirado da liderança do Partido Nacionalista, descrevendo essa ocasião do seguinte modo: «Ao apresentar-nos ao chefe do antigo partido nacionalista, snr. Jacinto Cândido, a sua palavra mais gritava do que persuadia, impacientando-se até, quando não lhe colhiam o sentido inteiro. E multiplicava as explicações, as notas, as minúcias, tão congestionado de olhar e face como se o contraditassem com hostilidade irritante. Mas seja o que for, fez o que pode, e mais do que o suponível, porque era uma consciência alta, extensa e intensamente ilustrada, um coração, um carácter correcto». (*O Rito bracarense*, p. 6-7).

⁷⁹ Cf.: Manuel Braga da Cruz – *A origem da democracia cristã*, p. 219-237; ou Amaro Carvalho da Silva – *O Partido Nacionalista no contexto*, p. 46-47.

Abúndio da Silva, ao historiar a sua relação com o nacionalismo, destacava o facto deste seu envolvimento ter, antes de mais, a ver com o seu tradicionalismo, tal como o entendia:

«Ora, pondo de parte todos os juízos acerca dos seus homens para tão somente estudar o programa do novo partido, fui forçado a reconhecer que ele satisfazia as *minhas opiniões políticas* melhor do que qualquer dos programas dos outros partidos políticos de governo. O próprio nome me cativou o espírito: eu estou convencido de que a salvação dos povos decadentes está numa sábia política *tradicionalista*, mas como *tradicionalismo* não é o mesmo que legitimismo ou monarquismo e entre nós os dois termos andavam confundidos, e como o tradicionalismo é, na sua essência, o enlace da tradição com o progresso, ou seja a nação persistente na sua unidade e progressiva no seu desenvolvimento histórico, concluí – e creio que bem – que a mais bela designação duma grande escola política que, sem se adscrever a esta ou aquela forma de governo, a *qualquer* podia dar vigor e força, era com efeito a de *nacionalismo*»⁸⁰.

Por isto mesmo, ao referir-se ao programa saído do congresso fundador do Partido Nacionalista (1903), Abúndio da Silva considerava que a possibilidade de filiação nesse partido resultava da possibilidade de poder actuar politicamente no quadro do tradicionalismo, porque não existia outra formação política representando tais ideais, não estando ao seu alcance fundar ele próprio uma organização partidária:

«Para mim, a maioria das teses do congresso do Porto casavam-se com o meu tradicionalismo, embora houvesse uma ou outra que com ele não se harmonizava, ou melhor, não traduzia o meu desautorizado, mas sincero, modo de pensar sobre algum ponto concreto da nossa vida política, pois tradicionalista não é o que tenta galvanizar o passado mas o que pretende unir as realidades tangíveis de hoje e os justos ideais de amanhã com tudo o que do passado veio grande, bom, são e glorioso, e como tal sempre jovem ou capaz de rejuvenescer-se por uma hábil adaptação às necessidades actuais. Portanto, com a reserva expressa da minha completa liberdade de acção quanto aqueles pontos de que divergia, não me repugnava alistar-me no nacionalismo, porque, não tendo eu envergadura suficiente para fundar o partido tradicionalista, mal não me ficava servir aquele que mais convizinhava dos meus ideais políticos»⁸¹.

⁸⁰ *Cartas a um abade*, p. 93.

⁸¹ *Cartas a um abade*, p. 93-94.

Como esclarecia, e porque «todo o homem com ciência e competência, pode elaborar um programa político e administrativo, publicá-lo, defendê-lo e fazer dele uma honesta propaganda. Portanto, nem eu, nem ninguém, que eu saiba, contestamos aos congressistas do primeiro congresso nacionalista do Porto o direito de se porem de acordo determinadas teses políticas e fazerem delas o programa da sua acção: – concluindo – surgia mais um partido, como surgiu o franquismo e a dissidência progressista»⁸². Ou seja, para Abúndio da Silva, e contrariamente às suas expectativas iniciais, tratava-se «dum mero partido político». A sua adesão ao mesmo resultara do seu interesse pela questão social e dos laços de amizade que o uniam a quem nele já militava, tal como testemunha com toda a clareza:

«Mas os vaivéns da vida trazem-me para o Porto e colocam-me em um diário contacto de muitas horas com o homem que eu amava como um irmão estremecido, e que, sem ser um tradicionalista, era um católico decidido e impertérrito e que aceitara o nacionalismo e nele assentara praça, não tanto porque o prendessem as suas teses políticas, mas porque vira que as circunstâncias se ajeitaram de modo que era o nacionalismo o campo que mais podia intensificar o trabalho de um lutador católico. Refiro-me [...] a Manuel Frutuoso da Fonseca»⁸³.

Contudo, a constituição do Partido Nacionalista, mais do que expressão do pensamento social católico, pretendia responder politicamente às consequências resultantes da crise do rotativismo. O surgimento desta organização tinha gerado a possibilidade da multiplicação de alianças e acordos parlamentares ou extra-parlamentares, eleitorais ou outros, criando expectativas nas fileiras católicas para uma intervenção mais directa no exercício do poder político⁸⁴. Este nacionalismo católico, que surgira expressando uma concepção de regeneração e de restauração sociais, como reacção conservadora ao nacionalismo revolucionário e republicano, confrontava-se agora com um certo dilema: por um lado, encarnava um programa de renovação e de liberdade religiosa; e, por outro, situava-se essencialmente como programa político que, secundarizando esta dimensão religiosa, se apresentava, contudo, capaz de determinar a escolha dos católicos. Esta disjunção tornou a questão do voto dos católicos como um grave problema de relação entre liberdade e consciência, na medida em que estava em causa, no

⁸² *Cartas a um abade*, p. 91-92.

⁸³ *Cartas a um abade*, p. 94-95.

⁸⁴ Cf.: Rui Ramos – O fim dos partidos (1897-1906). In *História de Portugal*. Dir. José Mattoso, vol. 6, p. 249-267; ou, ainda sobre o ambiente nos partidos monárquicos em vésperas da revolução republicana, Teresa Maria S. Nunes – Os partidos monárquicos em vésperas da República. *Clio. Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa*. 7 (2202) 125-160.

plano especificamente religioso, o que poderia ser considerado como obrigação e o que resultava da livre escolha de cada um. Foi, exactamente, em torno da «obrigação em consciência» preconizada por sectores católicos e nacionalistas, apreciada como uma instrumentalização indevida, que Abúndio da Silva afirmou ser a consciência católica geradora de uma outra prática política e não ser redutível ou confundível com uma pertença partidária específica, mesmo quando considerado o caso específico do Partido Nacionalista.

Assim, este publicitário católico considerava ser certo que «[...] Para que tais homens, os católicos dos outros partidos, se deslocassem para o nacionalismo só em nome de uma pretendida obrigação de consciência, era necessário que fossem católicos praticantes e militantes para sentirem e compreenderem essa obrigação»⁸⁵. Para ele havia, decerto, uma questão de partido; contudo, o problema da intervenção sócio-política dos católicos era mais amplo e complexo, pois não se reduzia à simples existência de uma organização, mas envolvia um modo de ser e de estar dos católicos na sociedade: «A esses homens dos outros partidos, que nós todos sabemos terem bons sentimentos religiosos, lembremos a obrigação; mas se eles fossem tais, no seu partido saberiam servir a Igreja, e não precisavam de abandoná-lo para cumprirem esse dever. Eles próprios veriam onde podiam travar com mais eficácia esse combate, eles próprios procurariam unir-se aos demais católicos militantes»⁸⁶. Assim, na perspectiva de Abúndio da Silva, a questão da política para os católicos era sobretudo, e antes de mais, a capacidade de união atinente a devolver à Igreja a sua liberdade em face do Estado, permitindo reagir à descristianização e contribuir para a regeneração nacional, como contributo próprio do catolicismo. A acção política dos católicos não era um fim em si, mas inscrevia-se num programa de «instrução religiosa», necessária ao bom procedimento do eleitor ao realizar as suas escolhas políticas. E preconizava, deste modo, que se fosse «ao povo ensinar-lhe o catecismo, educá-lo, instruí-lo nos deveres que ele tem para com Deus e com a Pátria»⁸⁷. Nesta argumentação de Abúndio da Silva o nacionalismo católico surgia identificado com um amplo programa de recristianização da sociedade, onde mais relevante do que a formação política em si, era a possibilidade de dar corpo a um programa de educação religiosa e consequentemente cívica:

«[...] destruamos o seu analfabetismo religioso, moral e cívico; cristianizemos a escola e obriguemos a passar por ela toda a nação; promovamos o enriquecimento do pecúlio intelectual das diversas classes por meio de *semanas sociais*, de missões de propaganda, de círculos de estudos, apareçamos na

⁸⁵ *Questões actuaes*, p. 92.

⁸⁶ *Questões actuaes*, p. 92.

⁸⁷ *Questões actuaes*, p. 93.

sociedade de modo que os nossos mais encarniçados adversários tenham de tributar o seu respeito à grandeza moral da nossa obra; façamos ressurgir o espírito católico, e com ele uma educação católica e uma instrução católica; sejamos, sobretudo atentos, às instruções do Papa e vivamos na completa obediência aos nossos Bispos, nosso legítimos pastores – e o resto virá por si.

A acção política sofrerá a influência da acção social e a propaganda partidária do nacionalismo não carecerá de sustentar-se à custa de violências à consciência e de insultos a frades»⁸⁸.

Este conjunto de apreciações evidenciava, efectivamente, uma certa identificação, e mesmo sobreposição, entre o nacionalismo católico e o movimento social católico, patenteando simultaneamente níveis de ambiguidade na articulação entre estes diversos planos e sensibilidades. Estava em jogo, não só a necessidade dos católicos intervirem politicamente, mas também o modo como podiam contribuir para cristianizar a sociedade a partir dessa mesma intervenção política. Abúndio da Silva patenteia assim a sua relação com a política que, para ele, se subalterniza a outra dimensão: a religiosa; na sua opinião, a questão central era a da descristianização da sociedade. A crise nacional era compreendida, portanto, e antes de mais, como consequência desse processo de desafecção religiosa, que urgia contrariar e combater.

3. O CATOLICISMO MARCADO PELA TENSÃO ENTRE «CENTRO» E «PARTIDO»

O já referido catolicismo integral pretendia superar a fractura patente entre o catolicismo concordatário e constitucional, por um lado, e o catolicismo intransigente, por outro. Se estes dois pólos de formulação do agir dos católicos na sociedade liberal se cruzavam, também se digladiavam, sobretudo quando estava em causa o procedimento nas áreas mais claramente políticas. Confrontava-se o que cada sector privilegiava, se o político, se o social. Estava em jogo, por um lado, a pretensão da constituição de um partido político católico, como ocorreu com a criação do Partido Nacionalista (1903), ou a valorização da intervenção social através de agremiações – as «agremiações populares» – sob tutela da Igreja Católica. Afinal, este debate transportava uma diversidade de compreensão que se expressou mais frontalmente em torno da natureza da

⁸⁸ *Questões actuaes*, p. 93-94. Esta reflexão inscreve-se no contexto da defesa que Abúndio da Silva faz do grupo de franciscanos de Montariol responsáveis pela *Voz de Santo António*, denunciando o ataque desferido contra esse grupo de frades.

democracia cristã⁸⁹: a luta pela representação política dos católicos ou a afirmação católica como organização popular e religiosa.

A política dividia. E, nessa conjuntura, o social aparecia entendido como sendo o espaço de união, na medida em que a esse nível se situavam os problemas a solucionar, isto é, a instância do social apresentava-se como potenciadora de mobilização para os interesses, entendidos como os «verdadeiros», da religião e da Igreja. Esta dessintonia interna ao catolicismo, este embate mais ou menos pronunciado, foi factor condicionante da reacção católica no final da Monarquia Constitucional e durante a Primeira República.

A questão da liberdade e a questão social, convergentes na democracia cristã enquanto problemática, surgiam como um vértice deste processo sócio-político, em particular para aqueles a quem se designa por católicos sociais. A expressão democracia cristã⁹⁰ identificava, antes de mais, uma forma de governo do povo para o povo no sentido da *respublica*, na qual se encarnava o poder vindo de Deus e gerido pelas autoridades legítimas. Antes de se tornar expressão partidária-

⁸⁹ A distinção entre a democracia cristã como movimento social e popular e como partido político apresentava-se essencial, no início do século XX, para a atitude católica diante da questão política. Elucitativo desta problemática é o opúsculo de monsenhor José Manuel Silveira Barradas – *Evolução democrática e acção religiosa*. Porto: Livraria Portuense de Lopes & C.ª, Sucessor, 1909, correspondente a uma oração de sapiência pronunciada no seminário de Évora. Este autor, considerando que «neste instante histórico, em que se elabora uma radical transformação dos partidos políticos portugueses, que desejam e tendem para revestir formas modernas e justas» (p. 15-16), onde «a democracia política» conduzia ao capitalismo e a «democracia social» levava à revolução, preconizava se governasse «com o povo e para o povo por meio das máximas do Evangelho, e desenvolvendo a solidariedade profissional e corporativa», isto é, dando corpo à democracia cristã (p. 30-31). Para monsenhor José Barradas a «democracia é, pois, uma organização civil na qual todas as forças sociais, jurídicas e económicas, na plenitude do seu desenvolvimento hierárquico e na proporção própria a cada uma, cooperam de tal sorte para o homem comum, que o resultado final da sua acção seja a preponderância vantajosa das classes inferiores» (p. 31-32). A democracia cristã apresentava-se, assim, como a conjugação da procura do bem comum com a cooperação orgânica entre os diversos corpos sociais, de tal modo que «todas as formas de governo, como tais, são absolutamente compatíveis com esta democracia genuinamente social» (p. 34). Todavia, nesta perspectiva, contrapunha o sentido geral da democracia cristã ao da república, explicando que: «Como cidadão português, como homem do século XX, estou também convencido que na forma republicana há vícios estruturais, que a tornam inferior para uma estável e poderosa organização democrática, em igualdade de circunstâncias, à forma monárquica. Dado o grau de educação num povo, tendo ele os mesmos caracteres e tradições, e abstraindo do meio geográfico, a monarquia, sobretudo a genuinamente representativa, oferece mais viabilidade democrática, que o regime republicano» (p. 46).

⁹⁰ No início do século XX, a dimensão popular da democracia cristã, quando protagonizada como partido, foi sujeita a reservas por parte da autoridade eclesiástica. Posteriormente, e já no pós-Segunda Guerra Mundial, afirmou-se efectivamente como força partidária, como frente que pretendia barrar a ascensão ao governo dos partidos comunistas em determinados países, como no caso da França e, muito particularmente, em Itália. Cf. Maurice Vaussard – *Histoire de la démocratie chrétienne*. Paris: Éditions du Seuil, 1956; Pierre Latamendia – *La démocratie chrétienne*. Paris, Presses Universitaires de France, 1977; ou ainda Jean-Dominique Durand – *L'Europe de la démocratie chrétienne*. Bruxelas: Éditions Complexe, 1995. Contudo, em Portugal, a sua existência ficou confinada e subordinada à perspectiva de movimento social, mesmo se pontualmente tenha sido colocada a hipótese de dar corpo a dinâmicas políticas a ela associada.

ria, correspondia à compreensão da herança tomista de sociedade cristã. A ordenação leonina ⁹¹ circunscrevia-se a esta concepção, procurando retirá-la da fratura e da concorrência do conflito político próprio da sociedade liberal.

Assim, a democracia cristã significava a intervenção social em detrimento do político, no sentido de partidário. Esta sensibilidade manifestara-se em Portugal, através de iniciativas como o Centro Académico de Democracia Cristã (CADC) ⁹² ou os Congressos das Agremiações Católicas, estabelecendo essa diferenciação entre o social e o político, procurando fazer a destrição entre a sua intervenção e a do Partido Nacionalista, encarado e querido como partido católico por outros sectores do catolicismo ⁹³.

O meio católico não era, efectivamente, uma realidade uniforme, quer pela sua composição, quer pelas sensibilidades que integrava. Mas referir os vários sectores de clérigos ou leigos, da hierarquia ou do laicado destacado, não pode fazer esquecer a relevância da base popular do catolicismo ⁹⁴, na qual assentava a importância da mediação do clero, estabelecendo a dimensão eclesial tão própria do universo católico. Verificava-se, apesar disso, uma convergência de mundos culturais, com um traço comum que encarava a religião como o antídoto à degenerescência e dissolução sociais. Dito de outro modo, na perspectiva da democracia cristã prevalecia uma noção identitária de povo em contraponto à moção de individualização preconizada pela cidadania, dimensão característica da realidade moderna e liberal.

No processo de desenvolvimento do liberalismo, mesmo na sua variante laica ou laicizadora, o que ocorrera fora uma transferência para a esfera do Estado de uma sacralidade anteriormente contida na religião e respectivas formas de institucionalização. Nesta perspectiva, os dinamismos católicos sempre se colocaram no âmbito do conservadorismo social e político onde a religião, por diversas razões, se afirmava como tutelar. Contudo, o catolicismo não deixou também de se querer apresentar como revolucionário, no sentido de pretender estabelecer uma ordem nova que se contrapunha à sociedade moderna e industrializada;

⁹¹ Sobre o entendimento da democracia cristã, Leão XIII, a 18 de Janeiro de 1901, publicara a encíclica *Graves de Communi*, onde afirmava que, «nas circunstâncias actuais, só se deve empregá-la [o termo democracia cristã] tirando-lhe todo o sentido político, e não lhe ligando outra significação a não ser a acção beneficente e cristã para com o povo.» (Cf. Antoni Acerbi – *Chiesa e democrazia da Leone XIII al Vaticano II*. Milão: Vita e Pensiero, 1991, p. 3-83).

⁹² Cf. Jorge Seabra; António Rafael Amaro; João Avelãs Nunes – *O C.A.D.C., a democracia cristã e os inícios do Estado Novo (1905-1934)*.

⁹³ Cf.: Amaro Carvalho da Silva – *O Partido Nacionalista no contexto*; ou Vítor Neto – *O nacionalismo católico em Jacinto Cândido*.

⁹⁴ Esta base popular não decorria directamente do político, mas do religioso enquanto tal, isto é, correspondia ao entendimento de que a organicidade social era fundada na corporeidade, própria da teologia paulina e tomista, e orientada para o bem comum. Nesta acepção, a individualidade encontrava-se sempre articulada e subordinada ao todo.

esta nova ordem era compreendida como o estabelecimento da harmonia social, onde a Igreja – a Igreja Católica – surgia como efectivando uma integração das partes num todo, num corpo social que era encarado e assimilado, simultaneamente, como o corpo de Cristo. Todavia, esta pretensão programática (ideológica e prática) desencadeou na sua concretização fissuras específicas decorrentes do terreno do político moderno e democratizante.

Não obstante tal constatação, a Igreja Católica Romana e, mais genericamente, o catolicismo, não se equacionava ele próprio a partir do âmbito do político, antes de mais porque se referia essencialmente a uma outra instância, distinta daquele: a religião. Pelo contrário, de uma maneira geral afirmou-se como pretendendo superar esta dicotomia, ou muitas vezes, definindo-se para além dela. Foi, sem dúvida, esta pretensão que tendeu a formular o ideário de «centro»⁹⁵: primeiro, como recurso institucional; depois, como atitude política ou como projecto específico de intervenção centrada no paradigma da «união» católica e social. A noção de centro surge como modo político de ser e estar que se pretendia equidistante, mas, simultaneamente, como pólo aglutinador que fornecia à sociedade coesão e harmonia. O centro, como expressão de geografia política e fórmula de governação, não só pretendia superar clivagens como conservadorismo *versus* radicalismo, mas buscava também desempenhar uma função moderadora, demonstrando assim o papel imprescindível de enquadramento que a Igreja Católica desempenhava ou pretendia desempenhar na sociedade. Tratava-se, pois, de uma fórmula de governação, não necessariamente através da execução política directa, mas pela influência parlamentar capaz de se apresentar como representativa da maioria da sociedade – um povo católico.

Em vésperas da Primeira República, a Igreja e o catolicismo desempenhavam um forte enquadramento da sociedade portuguesa, pois, entre cerca de seis milhões de habitantes, uma larguíssima maioria da população considerava-se católica⁹⁶. Neste contexto, verificavam-se contínuos apelos internos à Igreja Católica sobre a necessidade de reformas, mesmo se resultantes de considerações distintas. Por um lado, a partir do quadro da funcionarização constitucional do

⁹⁵ A noção política de «centro» apresentava uma dupla dimensão: por um lado, formulava-se como dinâmica de convergência entre famílias ideológicas distintas que, no caso católico, cobria sectores saídos do legitimismo ou de diversas correntes do rotativismo monárquico, ou, já durante a Primeira República, entre monárquicos e defensores do acatamento ao regime; por outro, esta convergência nas suas várias circunstâncias, implícita ou explicitamente, procurava colocar a organização católica acima e para além dos partidos políticos, relativizando a pertinência da luta político-partidária.

⁹⁶ «Ao findar a Monarquia, a grande potência religiosa de Portugal era Igreja Católica Apostólica Romana. O censo de 1900 atribuiu-lhe 5 416 204 fiéis, 99,8% da população do País. (A. H. Oliveira Marques, coord. – *Portugal da Monarquia para a República*. Vol. 11 de *Nova História de Portugal*. Dir. de Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques. Lisboa: Editorial Presença, 1991, p. 479). Esta identificação correspondia a uma pertença vivenciada através de uma prática religiosa onde a mediação eclesial desempenhava um papel determinante.

clero e da Igreja, preconizava-se a necessidade de uma reorganização do clero ao nível do seu estatuto e da sua prática ⁹⁷. Tratava-se, no entanto, também de reivindicações da Igreja e do clero em relação ao Estado, na medida em que a situação de constitucionalização da religião e da Igreja eram apreciadas como espartilho da sua própria iniciativa. Mas, por outro lado, a constituição do movimento católico, que em torno da política de *ralliement* procurava reagrupar para além do político, como nos casos do Centro Católico Parlamentar já atrás referido ou na constituição dos Centros Nacionais desde 1901, indicava também que a instância do político permanecia no horizonte enformador da problemática religiosa portuguesa.

As questões eram políticas, mas os acontecimentos políticos geravam atitudes ou reacções religiosas, como aconteceu aquando do Ultimato e da crise que se seguiu, estimulando o aparecimento do nacionalismo e de discursos messiânicos ou redentores, de que o republicanismo e o socialismo são, então, também expressão. Neste sentido, o elemento católico, procurando salvaguardar a sua autonomia, pretendia, simultaneamente, interferir nas soluções para os problemas do país, nomeadamente políticas.

No meio católico manifestavam-se adesões a várias posições ideológicas e partidárias. Mas enquanto espaço específico, o campo católico compunha-se entre o nacionalismo como factor identitário e o centro como modo de ser em política, subordinando esta ao papel da religião e da Igreja na sociedade, e que se pretendia elemento moderador ao assumir-se como conservador. Todavia, esta dimensão de centro não resultava de um posicionamento de equidistância, mas do facto de nele se encontrar a religião como realidade principal e determinante. Era a religião que, entendida como solução do problema social, pretendia constituir-se como pólo aglutinador das partes.

Foi neste contexto que se deu a adesão de Abúndio da Silva ao nacionalismo católico, enquanto formação política. Tal ocorreu em 1908, depois do regicídio, aquando das eleições do mês de Abril, como ele próprio esclarece:

«E aqui tem [...] como eu me encontrei no campo do nacionalismo, onde logo me investiram nas honras de candidato do partido pelo círculo oriental do Porto, nas primeiras eleições que se fizeram no reinado do Sr. D. Manuel II. Nacionalista tentei consagrar-me à difusão das mais belas teses do programa político, tornar bem conhecido qual devia ser o espírito da nova agremiação

⁹⁷ Esta vontade em se processar uma alteração no modo de ser e de funcionar do clero encontra-se testemunhada, entre outras iniciativas, na constituição da Liga do Clero Paroquial Português (1907) e nas respectivas reivindicações, ou expressa em escritos como o de Raúl Brandão – *O padre* (1901), em que se desenhava um perfil de padre considerado mais consentâneo com a sua função e significado social e espiritual, e os do Padre Sena Freitas – *A alta educação do padre* (1909), em que se defende a existência de um clero mais instruído e interveniente na sociedade e na cultura.

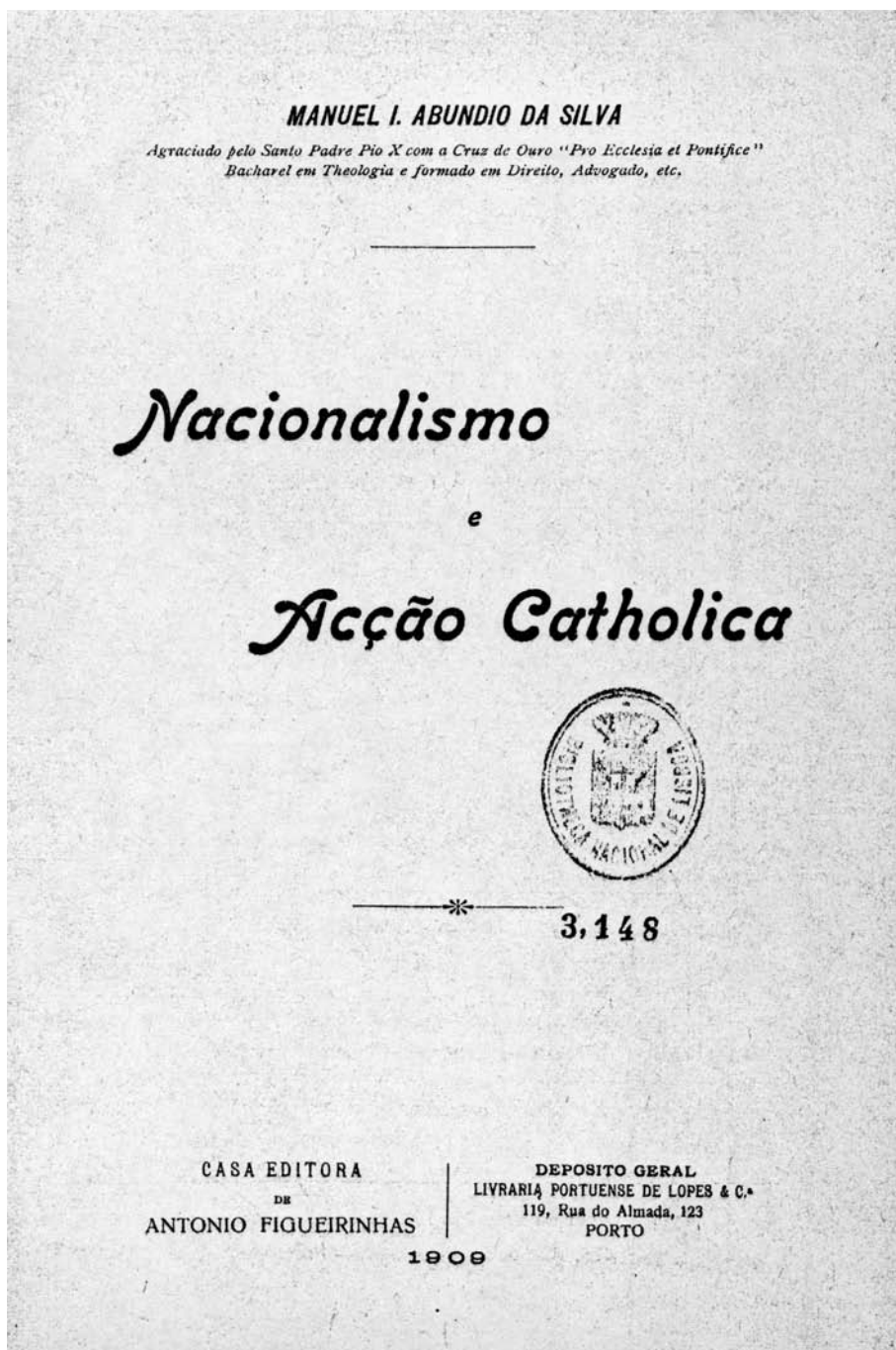
partidária, mostrar o que valia e o que queria dizer o seu impersonalismo, evidenciar como a desejada restauração das antigas virtudes portuguesas ligaria todas as conquistas e justas reclamações do presente com as genuínas do passado, e fazer compreender que o nacionalismo, mais que um partido, podia ser uma escola política, que realizaria um sábio tradicionalismo, sem chamar à baralha a questão dinástica e mesmo sem impedir o advento dum outro regime novo, se ele se tornasse necessário ao bem do país»⁹⁸.

O seu maior envolvimento deu-se, portanto, nesse ano de 1908, altura em que experimentava já certa incomodidade entre as suas expectativas tradicionalistas, mesmo se secundarizadas as questões de regime, e o que considerava ser propaganda de natureza demagógica que recusava⁹⁹. No início desse ano, Abúndio da Silva apresentara-se defendendo publicamente a necessidade de um projecto de restauração católica como sendo o «dever presente», no qual considerava fundamental a revitalização católica para desencadear a reacção que faltava à sociedade portuguesa, permitindo a sua regeneração. Mas, ao surgirem as dificuldades políticas, colocadas no seio dos católicos pela «questão da urna», isto é, em torno da obrigação dos católicos votarem atendendo à defesa da religião e da Igreja Católica e, ao mesmo tempo, permanecerem livres para as suas escolhas partidárias, desencadeou-se uma crise profunda no discurso e na actuação dos principais responsáveis do movimento católico. Foi nesta sequência de acontecimentos que, entre o final de 1908 e inícios de 1909, Abúndio da Silva escreveu e publicou *Nacionalismo e acção catholica*¹⁰⁰, onde se distancia de uma estratégia nacionalista que, deixando-se emaranhar nas lutas partidárias, se afastava da

⁹⁸ *Cartas a um abade*, p. 95-96.

⁹⁹ «Neste intuito iniciei uma série de conferências ou palestras no centro nacionalista do Porto, mas como não ia lá dizer que era preciso enforcar o último ateu nas tripas do último republicano, como não me atrevia a chamar Bombardino Rachado ao Sr. S. Bernardino Machado, como não despejava uma grosseira sobre o mais atrabiliário dos meus adversários, como provei que o nacionalismo não podia ser um partido religioso e tinha de ser um partido político, e como na propaganda eleitoral eu era incapaz de pedir um voto relegando para Satanás a alma de quem m'o negasse, – depressa compreendi que estava completamente deslocado, porque o corpo partidário do nacionalismo olhava para o seu programa como para uma superfetação ou para uma mera e inexpressiva formalidade e só levava para a luta as suas paixões e os seus preconceitos» (*Cartas a um abade*, p. 96).

¹⁰⁰ Manuel I. Abúndio da Silva – *Nacionalismo e acção catholica*. Porto: Casa Editora de António Figueirinhas; Livraria Portuense de Lopes & C.ª, 1909, com 127 páginas. Nas páginas introdutórias desta obra, datadas de 7 de Novembro de 1909, em vésperas do 5º congresso do Partido Nacionalista (de 14 a 16 de Novembro), considerando-se «soldado raso» do movimento católico há cerca de vinte anos, Abúndio da Silva justificava a sua não participação nesse evento nacionalista: «porque o nosso dever de católico nos impõe a obrigação de lavrar um protesto veemente contra a vergonhosa campanha que gente nossa tem alimentado contra os religiosos de Montariol». Esta obra situa-se, portanto, no momento em que Jacinto Cândido deixava a chefatura do Partido Nacionalista para Alberto Pinheiro Torres e ao mesmo tempo que as posições em torno da *Voz de Santo António* se agudizavam no seio dos protagonistas do movimento católico.



25. Página de rosto do livro Nacionalismo e acção catholica, escrito por Abúndio da Silva e publicado em 1909.

intransigência na defesa dos seus princípios programáticos. Ao fazer o balanço deste percurso, Abúndio da Silva insistia:

«Não me ficaram dúvidas: o nacionalismo caminhava, numa correria doida, para um abismo: de partido ia fazer-se seita, traria uma demagogia [...] E afastei-me, desapareci do movimento nacionalista até que o meu dever de católico e de homem de carácter me forçou a vir combater os novos fanáticos que andavam a provocar os dias mais lutosos e amaros para a Igreja e para a Pátria e tentavam fazer curvar às suas ambições e aos seus ódios, o altar, a Coroa, as consciências, o país, tudo!»¹⁰¹

Porém, a questão central deste distanciamento não se circunscrevia ao terreno especificamente político, mas resultava da distinção que Abúndio da Silva estabelecia entre movimento social e partido político, como o afirmou retrospectivamente em 1913:

«Dói-me o coração em revolver este passado ainda recente, do nosso movimento católico, no qual eu deixei os mais belos pedaços da minha vida; não o faço por condenável retaliação contra homens que foram as primeiras vítimas da sua própria obra e os primeiros a provar o travor dos seus desvarios. [...] Eu acredito na boa fé de muitos, da quase totalidade, dos que fizeram cair sobre a nossa vida católica a praga da demagogia nacionalista: foram vítimas da cega confiança que depositaram nos seus mentores, procederam dentro da lógica errada orientação que lhes deram, caíram em enormíssimos abusos e dislates porque lhes faltava uma conveniente educação e formação religiosa»¹⁰².

Abúndio da Silva considerava ser necessário estabelecer-se uma destrição entre o político e o religioso. Dos seus contactos com os responsáveis, concluía ser «uma injustiça revoltante acusar o Sr. Dr. Jacinto Cândido de não ter compreendido que, depois do congresso do Porto, o nacionalismo era, e tinha de ser, um mero partido político, nada mais do que isto e nada menos do que isto»¹⁰³, donde a sua condenação do facto de se pretender amalgamar a dinâmica do movimento católico, essencialmente religioso, com a do Partido Nacionalista, subordinando as convicções religiosas a uma estratégia partidária, a escolha da qual era do foro da liberdade de escolha individual de cada católico.

¹⁰¹ *Cartas a um abade*, p. 96-97.

¹⁰² *Cartas a um abade*, p. 100.

¹⁰³ *Cartas a um abade*, p. 100.

Para Abúndio da Silva, esta evolução errónea do nacionalismo católico devia-se à ausência de esclarecimento e formação dos católicos, e de um modo mais particular à actuação dos Jesuítas, enquanto grupo coeso de intervenção no seio do catolicismo:

«Mas o instituto religioso que veio ajudá-lo na realização do seu doirado sonho de fazer um partido novo, não pensava desta maneira: para os jesuítas, o nacionalismo seria um partido nas suas relações com as outras facções na sua aspiração ao poder e na disciplinação dos seus correligionários, mas seria também e ainda o *Centro nacional* de Casal Ribeiro e de Barros Gomes, a exigir de todos os católicos, quanto à nova agremiação partidária, as mesmas obrigações que sobre eles impendiam quanto ao Centro»¹⁰⁴.

Assim, para Abúndio da Silva, a confusão gerada entre partido e centro católico, este como expressão da união dos católicos em torno da liberdade e autonomia da religião e da Igreja, constituíra «o erro fundamental, porque a união, exigida pela Santa Sé, dos católicos de todos os partidos no terreno das reclamações religiosas não é, nem pode ser, obrigar todos os católicos inscreverem-se num determinado e único partido, que tem o seu programa exclusivamente político que a cada um de nós é lícito aceitar ou rejeitar, defender ou combater»¹⁰⁵. A tentativa de subordinação da causa católica ao nacionalismo, no seu ponto de vista, demonstrava uma vez mais a incoerência política em face da religião, porque, para ele, esta estava antes daquela e era autónoma aos interesses partidários. A sua rejeição do nacionalismo decorria, portanto, do comportamento do próprio Partido Nacionalista e daqueles católicos que pretendiam orientar todo o movimento católico como base de mobilização e suporte partidário¹⁰⁶. Para Abúndio da Silva estas dificuldades atingiam o cerne da condição católica como experiência crente e como pertença social, demonstrando a fragilidade da opção nacionalista:

«[...] Estabeleceram assim a equação entre o catolicismo e o nacionalismo, equação tão absurda que, aceitando-a, [...] teria de confessar que não era católico antes do primeiro congresso nacionalista do Porto, porque só com este apareceu, no tablado da nossa sociedade, o programa e a doutrina nacionalista.

¹⁰⁴ *Cartas a um abade*, p. 100-101.

¹⁰⁵ *Cartas a um abade*, p. 101.

¹⁰⁶ «Sobre a defecção política veio a aberração religiosa, e por esta eu não responsabilizo o Sr. Dr. Jacinto Cândido. Tenho elementos seguros para afirmar que aquele homem público a lamentava, a combatia no seu íntimo, e se não acudia com pronto remédio, é porque não podia ser superior a essa demagogia que tudo arrastava, e porque já não era *nada* dentro do partido que tanto trabalhara por erguer. Já não era nada, assim o digo, [...] porque os poderes ocultos que dispunham do nacionalismo e que buscavam toda

Na sua acção partidária e de posição ante os demais partidos, o nacionalismo foi de uma incoerência lamentável e mostrou apenas que a vida nova de restauração moral e de dignidade política e partidária, que ele proclamava, era simplesmente a vida velha dos corrilhos, das camarilhas, das cabalas, dos acordos, das combinações em que os chefes eram tudo e os correligionários nada»¹⁰⁷.

E porque «praticamente, o nacionalismo era um novo frasco com um lindo e artístico rótulo; mas dentro tinha a mesma droga de todos os outros»¹⁰⁸, Abúndio da Silva afastara-se. A sua indignação tinha que ver com o facto do nacionalismo católico ter acabado por se submeter ao jogo de alianças político-partidárias, num vaivém sem coerência política: «Na sua acção partidária e de posição ante os demais partidos, o nacionalismo foi de uma incoerência lamentável e mostrou apenas que a vida nova de restauração moral e de dignidade política e partidária, que ele proclamava, era simplesmente a vida velha dos corrilhos, das camarilhas, das cabalas, dos acordos, das combinações em que os chefes eram tudo e os correligionários nada. [...]»¹⁰⁹. Abúndio da Silva acabava por pormenorizar essa progressiva desafecção nacionalista decorrente de uma atitude meramente interesseira, como que abandonando um programa de valores e objectivos¹¹⁰.

Abúndio da Silva concretizava, assim, as causas dessa subversão dos ideais do nacionalismo católico, dando a entender que existiam internamente posições e comportamentos distintos, acusando o facto de que alguns «pintaram o naciona-

a sua força na confusão de uma causa política com uma causa religiosa, cedo tiveram o cuidado de dar ao nacionalismo por *maire-du-palais* o Sr. Dr. Pinheiro Torres, aparentado com o rev.^{mo} provincial da Companhia de Jesus, ficando o Sr. Dr. Jacinto Cândido apenas com as honras e a posição de um *roi faînéant* merovíngio» (*Cartas a um abade*, p. 103).

¹⁰⁷ *Cartas a um abade*, p. 101-102.

¹⁰⁸ *Cartas a um abade*, p. 102.

¹⁰⁹ *Cartas a um abade*, p. 101-102.

¹¹⁰ Como afirmava em *Cartas a um abade*: «Armaram em pé de guerra contra Hintze Ribeiro e depois fizeram causa comum com o chefe regenerador e o chefe da dissidência contra o chefe progressista e o chefe regenerador-liberal. A meio deste acordo, romperam o pacto e puseram-se ao serviço do governo franquista contra os demais partidos, e por fim, de trambulhão em trambulhão, vieram a unir-se ao progressismo, ao henriquismo, ao franquismo, e ao legitimismo contra o sr. Teixeira de Sousa, o sr. Alpoim e... o próprio Rei. Que importava o programa que reclamava severas penalidades contra todas as ditaduras? O nacionalismo apoiava, não obstante, a ditadura de João Franco porque recebera a promessa de colher alguns deputados e um ou dois pares de reino. E à caça de pastas e de lugares nas duas câmaras, esquecido do seu programa, voltando costas ao seu impersonalismo, o nacionalismo tentou entendimentos com Fuschini, Dias Ferreira e o marquês de Soveral; estava agora com Hintze Ribeiro e José d'Alpoim contra João Franco e José Luciano, para amanhã estar com José Luciano contra João Franco; voltava-se depois para Franco contra José Luciano, Alpoim, Vilhena e Campos Henriques e depois juntava-se aos franquistas e aos outros contra o último ministério da monarquia. Abdicava, transigia, revolvía-se na mesma imundície política que se propusera eliminar do país, explorava essa imundície conforme mais convinha aos seus interesses». (p. 102-103).

lismo como o partido religioso por excelência, e a sua propaganda consistia, não em fazer compreender ao povo as suas teses, o seu espírito e o seu fim, mas em impô-lo autoritariamente como o caminho por onde o bom católico tinha de enveredar em nome da sua fé»¹¹¹. Isto é, revestir o político como se tratasse de religioso, no seu entendimento, constituía uma adulteração, porque pretendia subordinar todos os católicos a uma escolha política única; portanto, era um logro e uma manipulação propostos à consciência dos católicos.

Abúndio da Silva não se distanciou pelo facto de aquele ser um partido disputando o terreno conservador, mas porque em torno desse partido se pretendia provocar a subordinação da consciência dos católicos. Foi neste processo de embate interno que procurou delimitar os contornos do movimento católico e da causa religiosa, destrinchando-os do interesse ou da opinião partidária. Considerava que «muitos, da quase totalidade, dos que fizeram cair sobre a nossa vida católica a praga da demagogia nacionalista: foram vítimas da cega confiança que depositaram nos seus mentores, procederam dentro da lógica da errada orientação que lhes deram, caíram em enormíssimos abusos e dislates porque lhes faltava uma conveniente educação e formação cristã»¹¹².

Sublinhando as contradições implícitas na formulação do nacionalismo católico enquanto organização, Abúndio da Silva assinalava o entendimento que dele se fazia nos seguintes termos:

«O nacionalismo é um partido que declara repassar a sua acção do espírito cristão, mas nasceu para ser um partido essencialmente político. Bem sabemos que não é assim que o compreende a grande maioria dos seus actuais adeptos; e todavia, quando a questão à roda da obrigação em consciência se ventilava com grande ardor, quando tanta gente apostava em querer confundir catolicismo e nacionalismo, o órgão oficial deste partido, repelindo a afirmação feita pelo Dr. Egas Moniz de que o nacionalismo visava a abolir o beneplácito régio e os outros estorvos postos à liberdade da Igreja, veio, em artigo de fundo, e com todas as responsabilidades de um órgão oficioso, declarar que, quanto à situação da Igreja, o partido nacionalista aceitava o *statu quo*!

A imprensa, que anda a agitar os católicos com a obrigação em consciência de serem nacionalistas, calou-se diante desta gravíssima declaração, e continuou a sustentar a obrigação de ser nacionalista e prosseguiu na sua obra de caluniar e difamar os frades»¹¹³.

¹¹¹ *Cartas a um abade*, p. 103-104.

¹¹² *Cartas a um abade*, p. 100.

¹¹³ *Questões actuaes*, p. 90-91.

A fundamentação mais profunda do seu afastamento do nacionalismo católico, tal como evoluíra, residia, no entanto, nas atitudes e métodos políticos que aquele utilizava, considerando que minavam os fundamentos da intervenção dos católicos na sociedade ¹¹⁴. E, referindo-se à sua experiência pessoal quando editara o jornal *Correio do Norte* (entre 3 de Julho de 1910 e 11 de Fevereiro de 1911), denunciava o facto de ser: «vedado divulgar entre os fiéis um jornal católico que não fosse receber o santo e a senha à residência dos Rev.^{os} padres jesuítas ou que não se pusesse incondicionalmente ao serviço da demagogia nacionalista!» ¹¹⁵; e na medida em que «as consequências a que nos conduziria o proselitismo do nacionalismo degenerado em seita» resultavam do facto de se «invocar a Religião para patrocínio de um partido [o que] é – disse-o o Papa aos portugueses – um erro pernicioso», concluía: «mas ir tão longe que se transforme a adesão a esse partido em obrigação para uma consequência católica é, incontestavelmente, formar uma turbulenta facção de hipócritas ou de fanáticos» ¹¹⁶. Abúndio da Silva considerava que, no plano político, «o nacionalismo não podia exigir de nenhum dos seus correligionários que fizesse uma profissão de fé monárquica ou republicana, constitucional ou miguelista; mas exigia de todos que, independentemente das suas convicções pessoais, conjugassem o seu esforço para realizar o ideal do novo partido *dentro da forma de governo que estivesse constituída*. Era seu dever defender o poder constituído contra a subversão revolucionária, viesse esta da esquerda ou da direita; mas não lhe era lícito, sem sair para fora do seu pacto fundamental, contrariar a legal propaganda anti-dinástica ou anti-monárquica, porque o seu programa: com qualquer delas este se podia efectivar» ¹¹⁷.

Seguindo o conjunto deste argumentário, pode apreciar-se que a problemática do nacionalismo em Abúndio da Silva se colocou em três momentos distintos, no que respeita ao tipo de envolvimento e percurso no seio do nacionalismo:

¹¹⁴ Referindo-se aos acontecimentos na cidade do Porto, depois do 5 de Outubro, repassava a memória sobre o comportamento nacionalista durante o ano de 1910: «Eu condeno, [...] esse monstruoso ataque que a rua dimentada fez à *Palavra* e ao *Círculo católico de operários* do Porto; eu protesto indignado contra esses vandalismos que maculam um regime e uma nação; nenhuma ameaça me fará calar a reprovação desses atentados que revoltam todas as pessoas de bem; mas [...] depreciar os católicos que se moviam fora da órbita do nacionalismo e a insultar todos os marechais do partido revolucionário, alguém há que não tem autoridade de espécie alguma para censurar, ainda que levemente, todos aqueles vandalismos: [...] houve, dentro do movimento nacionalista de 1910, quem fosse apologista dos mesmos processo e se não os pôs em prática, é porque lhe faltou em coragem o que lhe sobejou em vontade. Um esturrado nacionalista me fez saber quanto ardia no desejo de vir por em pedaços as instalações do *Correio do Norte*, que eu então dirigia: e tratava-se, [...] de um jornal católico, que tinha vindo a público com a aprovação do prelado diocesano, e que em hora de apuros financeiros, mereceu ser pecuniariamente e ajudado por vários Bispos de Portugal!» (*Cartas a um abade*, p. 114).

¹¹⁵ *Cartas a um abade*, p. 115.

¹¹⁶ *Cartas a um abade*, p. 120.

¹¹⁷ *Cartas a um abade*, p. 121.

a sua aproximação e identificação ideológica, nomeadamente na sua referência constante às conclusões do 1º Congresso Nacionalista, realizado no Porto, entre 1 e 3 de Junho de 1903 ¹¹⁸; a participação na vida do Partido Nacionalista e a sua candidatura às eleições, em 1908, na procura de uma operacionalidade instrumental ¹¹⁹; e o distanciamento crítico quanto à evolução do Partido, a partir de então. Simultaneamente, este percurso de Abúndio da Silva permite evidenciar que, entre os católicos, a disputa entre centro e partido tinha conduzido a um confronto entre sensibilidades, sendo que a natureza partidária do nacionalismo católico tinha acentuado as divisões existentes no seu seio, colocando-se a questão da liberdade de cada católico em face do voto como expressão política.

4. O VOTO CATÓLICO: CONFRONTO ENTRE CONCEPÇÕES ECLESIOLOGICAS

O exercício do voto, como expressão na legitimidade da soberania contratual própria do sistema liberal constitucional, antes de ser uma teoria para o comum dos indivíduos, constituía uma prática como direito e, na opinião de Abúndio da Silva, um dever ¹²⁰. Contudo, esta prática encontrava-se sujeita às restrições do corpo eleitoral, fortemente condicionada pelo controlo e influência sobre os votantes, no sentido em que dificilmente se deslocavam os votos para fora dos partidos tradicionais, sendo que, em meios urbanos como Lisboa e Porto, o voto republicano fosse crescendo nas sucessivas eleições durante a primeira década do século XX. O Partido Nacionalista procurou romper com esta situação; todavia, eleitoralmente, não atingia a expressão que a sua afirmação de católico pretendia alcançar ¹²¹. Diante das dificuldades em penetrar, eleitoralmente, pelas votações expressas nos candidatos nacionalistas, verificava-se uma contradição entre os seus objectivos e os resultados obtidos, conduzindo à desistência dos candidatos nacionalistas e sua transferência

¹¹⁸ Cf. Amaro Carvalho da Silva – *O Partido nacionalista no contexto do nacionalismo católico*, p. 89-91.

¹¹⁹ Abúndio participou activamente nas eleições gerais de 5 de Abril de 1908 e no 4º Congresso Nacionalista em Viseu, entre 29 de Setembro e 1 de Outubro de 1908.

¹²⁰ Em *Questões actuaes* (1910), Abúndio da Silva fazia as seguintes considerações sobre o voto: «um país constitucional, pois, não só tem o governo que merece, mas ainda o que quer ter. Cada cidadão é um elemento activo da função legislativa: deputado, e portanto legislador, só o é quem ele elege ou deixa elege» (p. 110). Para ele, «todo o católico é obrigado a defender e bem servir a sua pátria: é uma obrigação de consciência» e, por isso mesmo, considerava também que «abandonar a urna equivale a desinteressar-se da sorte do país, é a indiferença ante o progresso ou a decadência da pátria» (p. 101). Contudo, defendia também que «o exercício do direito de sufrágio não é obrigatório em si mesmo, porque nem o legislador religioso, nem o imperante civil nos impõe a obrigação precisa e peremptória de votar» (p. 102).

¹²¹ Cf.: Manuel Braga da Cruz – *As origens da democracia cristã*, p. 228-232; Amaro Carvalho da Silva – *O Partido Nacionalista no contexto*, p. 62-70 e 82-89; ou ainda Eduardo C. Cordeiro Gonçalves – *Católicos e política (1870-1910)*, p. 327-331.

para outros partidos ou, como ocorreu no plano do poder local ¹²², a formas de coligação e de apoio a propostas governativas não nacionalistas.

Essa prática política foi particularmente expressiva nas eleições realizadas no rescaldo do regicídio. Foi nesse contexto das eleições gerais de 5 de Abril de 1908 que Abúndio da Silva surgiu como candidato, acreditando que o nacionalismo fosse uma força moralizadora da vida partidária e política, mas acabando por se confrontar com candidaturas nacionalistas que, noutros locais, acabaram por desistir para candidatos do sistema rotativo, o que, a seus olhos, não correspondia ao desiderato do Partido Nacionalista ¹²³. Esta situação levou-o, de forma bastante

¹²² No caso de Vila Nova de Famalicão, sobre os elementos da constituição e implementação local do Partido Nacionalista cf. o estudo de António de Sousa Araújo – O nacionalismo em Vila Nova de Famalicão: elementos e documentos par o seu estudo. *Itinerarium*. 46 (2000) 253-344; e, no caso de Santo Tirso, o estudo de Nuno Olaio – O nacionalismo católico em Santo Tirso (1901-1910). *Santo Tirso Arqueológico*. 2-3 (2000) 77-104.

¹²³ Abúndio da Silva, dias antes das eleições gerais de Abril de 1908, no editorial «Propaganda eleitoral» (*A Palavra*, 1 de Abril de 1908, p. 1), analisava a situação das diversas forças partidárias para sublinhar: «O país, conservador por índole e monárquico por tradição e por convicção, confia todas as suas esperanças aos novos agrupamentos da monarquia. Os partidos rotativos já não podem desconhecer a nossa força e sentem, com a nossa persistência e a justiça da nossa causa, vão desmantelando os seus baluartes e destroçando as suas fileiras. Para que a lição lhes aproveite e os corrija, saiba o eleitor manifestar a sua vontade no próximo domingo. Votando nas listas nacionalistas, mostrará o seu lealismo à instituições monárquicas, a sua dedicação a um Rei moço que é digno do nosso devotado amor, e a sua vontade de que em Portugal se estabeleça a verdadeira Liberdade, que só pode ser aquela que se realiza na Ordem e pela Justiça». Mas, semanas depois dessas eleições, escrevia também em editorial «Para nós, o que é nosso» (*A Palavra* de 14 de Maio de 1908, p. 1): «Precisamos de cerrar as nossas fileiras e de nos prepararmos para reaver na sociedade portuguesa, a influência a que temos direito. Não é só o campo político que nos chama, porque todas as esferas sociais necessitam de ser repassadas do fecundo espírito cristão. No meio duma sociedade paganizada, urge lançar o fermento da restauração católica». Assiste-se, pois, a uma progressiva inflexão das posições de Abúndio da Silva que, passado um ano, escrevia em *A Liberdade*, de 31 de Maio de 1909, p. 1, num texto intitulado «Equivoco sobre equivoco»: «Temos, pois, que, segundo o critério mais rigoroso em ciência e mais ortodoxo em matéria da fé, religião e política são duas esferas que se tocam, *mas não se confundem*. Não é a religião que dá convicções políticas [...] Encarada assim a questão, o *programa* nacionalista não pode impor-se a um católico como um dever de consciência [...] Nestas condições, o voto católico no candidato nacionalista, não implica, como forçada consequência, a adesão do eleitor ao *programa político* do nosso partido, mas a necessidade, a obrigação que ele sente, *em sua consciência*, de dar ao interesse religioso a primazia sobre o interesse político, e de avigorar, pelo modo mais eficaz, esse factor religioso, já quase imperceptível, senão completamente destruído, nos demais partidos que têm ocupado a nossa cena política. [...] Obrigação moral de votar, no actual momento histórico, *hic et nunc*, nos candidatos nacionalistas, estamos convencidos que a há, mas não como preceito objectivo que, *de um modo absoluto*, se formule num compêndio moral, no confessionário ou no púlpito, mas sim como uma consequência lógica da compreensão que cada católico suficientemente ilustrado, dever ter das necessidades do momento actual. [...] E uma palavra, pode, *de certo modo dizer-se* que a obrigação de consciência existe para todos aqueles que negando o seu voto ao candidato nacionalista, para o darem a outro ou para o não darem a ninguém, se colocam na triste situação de a si mesmos, aplicarem o clássico *Video meliora, prooque, sed deteriora sequor*». O processo de distanciamento de Abúndio da Silva em relação ao Partido Nacionalista teve múltiplos factores, sendo o mais decisivo aquele que resultava da contradição pelo facto deste ser um partido com um programa válido, mas um entre os demais, que não podia obrigar os católicos, por serem católicos, a votarem nele; pelo contrário, a obrigação do voto devia resultar da consciência de cada um em função da apreciação sobre a realidade objectiva do país.

rápida, a uma evolução pessoal relativa ao seu posicionamento em face do Partido Nacionalista, em particular no respeitante à questão do voto. Passou a considerar que este partido não consubstanciava necessariamente a única escolha católica possível, isto é, em face da luta partidária existente, as possibilidades do voto católico não se reduziam legitimamente a um só partido, mas seriam resultantes do exercício da consciência de cada cidadão em face dos problemas do país, com destaque para o tratamento das questões religiosas e da contenção das forças radicais e revolucionárias. Esta posição fundamentava-se na razão de que a escolha católica se devia objectivar, sobretudo, naqueles candidatos que efectivamente defendessem a religião e a Igreja católica, e não por se encontrarem filiados a determinado partido, mesmo quando este se reivindicava da confessionalidade católica ¹²⁴.

Assim, a prática eleitoral tornou-se o terreno de disputa entre católicos que, com visões diferenciadas sobre as suas obrigações diante das urnas, correspondiam a diversas sensibilidades eclesiológicas. Foi neste ambiente que, ao ser publicado um texto de capa, «Crónica Ligeira» ¹²⁵, em Fevereiro de 1908, na *Voz de Santo António* ¹²⁶, se desencadeou e, posteriormente, com o artigo «sufrágio

¹²⁴ Em 1910, no contexto do debate desencadeado em torno das posições da *Voz de Santo António*, Abúndio da Silva afirmava que «se não há candidato católico com probabilidade de êxito ou se todos os candidatos são igual ou quase igualmente indignos, a abstenção não produz mal algum, e condená-lo como um pecado, grave ou leve, mortal ou venial, seria condenar uma omissão que nenhum mal causou» (*Questões actuaes*, p. 104).

¹²⁵ Esse texto, entre outras coisas, afirmava, a propósito da governação de João Franco, que «deu cabo de tudo: nem liberdade, nem revolução nem vida» e, considerando também as outras formações políticas, acrescentava que se vivia «a mentira social». Referindo-se ainda à publicação do *Manual político* de Trindade Coelho, o articulista abordava a questão do partido católico contrapondo: «[...] há confusões de ambas as partes: nem podemos atribuir à religião, o que é da pura responsabilidade da política, nem, para apanharmos votos, nós podemos inventar pecados para aí ao torto e a direito. [...] não queremos que a religião se confunde nem com a monarquia nem com a democracia nem com nada [...]. A religião nunca deu normas particulares de política, porque os programas políticos valem tanto quanto se adaptam às circunstâncias e às condições de vida de um país, ao passo que a ideia religiosa vale sempre [...] se há partidos que se incompatibilizam com a Igreja é claro que em esses, não voto, porque a minha consciência de católico mo proíbe. Mas se os há que são meramente políticos, posso dar-lhes a minha preferência. Depende isso das minhas ideias políticas. Porque não é como católico que eu voto ou que vou ao parlamento: é como cidadão católico.» (Crónica Ligeira, assinado por C. da V., datado de 25 de Janeiro de 1908. *Voz de Santo António*, Fevereiro de 1908, contracapa). O facto deste texto ter iniciado o debate em torno do partido católico, exactamente no contexto do regicídio, permite perceber esse momento crucial no interior das fileiras do militantismo católico.

¹²⁶ A revista *Voz de Santo António* iniciara a sua publicação aquando das comemorações antonianas, em 1895. Esta publicação esteve ligada à comunidade dos padres franciscanos do Colégio de Montraiol (Braga). Na altura em que se gerou a polémica que levou à sua suspensão, entre 1908 e 1910, participavam na sua redacção, entre outros, Manuel Alves Correia (1881-1948), Pedro Araújo e Frutuoso da Fonseca Pacheco, sendo director o padre Agostinho Mota (1875-1937). Sobre o percurso deste director da revista franciscana, cf.: Alves Mota Sobrinho – A posição política do P. Agostinho Mota: apontamento breve. *Itinerarium*. 136-137 (1990) 3-6; e, sobretudo, o estudo biográfico do mesmo autor – *Agostinho Mota (1875-1938): A difícil arte de ser franciscano*. Diário em Portugal e Brasil do Director da *Voz de S. António*. Braga: Editorial Franciscana, 1988.

popular»¹²⁷, se agravou um conflito profundo nas hostes católicas, tendo diversas publicações como a *Restauração* de Guimarães, o *Portugal*, a *Revista Catholica* de Viseu¹²⁸, *A Liberdade* e o *Novo Mensageiro do Coração de Jesus* da Companhia de Jesus, desencadeado uma campanha persistente contra a revista franciscana, que só terminou com a suspensão da revista, em 1910, por determinação romana¹²⁹.

¹²⁷ «O sufrágio popular». *Voz de Santo António*. Maio de 1909, p. 161-170. Longo texto de análise sobre «o sufrágio popular tal como hoje se apresenta em toda a Europa», onde se jogava, segundo o autor, «o problema da conservação e do progresso do organismo social». Neste texto, entre um certo organicismo social e o realismo tomista da sociologia católica, faziam-se considerações sobre as finalidades das formações políticas e da sociedade: «Porque a sociedade não é uma entidade abstracta, está concretizada nessas classes e indivíduos e é para todos e cada um que ela existe. Não é, pois, justa a condenação de um partido só porque em vez de nos apresentar como móbil do seu trabalho as ideias, nos mostra mais os interesses». Deixava-se efectivamente o âmbito da pertinência de um partido católico, para se situar a problemática política de forma mais ampla, donde era afirmado: «quanto mais um partido satisfizer os interesses de todos, melhor serve a sociedade civil, pois que a sociedade civil não é coisa ideal: – o seu fim directo, a sua primordial razão de ser consiste na facilitação dos meios a todos os seus membros para adquirirem a maior soma de bens materiais. Evidentemente não defendemos num partido político a falta de princípios práticos igualmente aplicáveis a todos. Mas estes princípios práticos, não se confundem seguramente com os grandes ideais em que muita gente faz consistir a excelência de um partido» (p. 162 e 163). É, portanto, indiscutível que esta formulação introduzia uma destrinça entre o valor da doutrina e a prática definida pelo bem comum, como expressão do interesse de todos, que se articulava com uma valorização da democracia, enquanto expressão desses interesses do maior número que constituía o corpo social. Ainda neste mesmo texto, a argumentação encaminhava-se para considerar que: «Seria, pois incoerente consigo mesmo e um parasita social, se, vendo nos partidos políticos um meio de contribuir para o bem comum, fosse escolher um cujas ideias políticas não concordasse», prosseguindo o mesmo articulista sobre as implicações no exercício da cidadania e da relação com as formações partidárias: «quem quer que prefira como meio de trabalhar para o bem comum, a cooperação com um partido político, tem obrigação de se filiar naquele com cujas ideias políticas concorde e de deixar os de cujas ideias políticas discorda. Porque é obrigação da própria lei natural trabalhar pelo bem comum. E ninguém deve nem pode trabalhar de modos que não sabe, com que não concorda ou com meios de que é absolutamente incapaz de usar. Quem trabalha, trabalha segundo a sua capacidade. Só assim será *homem consciente*» (p. 163). Este raciocínio sobre a natureza da política e dos partidos políticos propunha, de facto, a superação da confessionalidade como instância aferidora da validade da escolha política, deslocando para a política, enquanto tal, e a consciência de cada cidadão a instância determinante dessa opção. Sobre a amplitude deste pensamento e do seu significado, cf. João Francisco de Almeida Policarpo – Anteprojecto de um laicismo cristão. *Revista «Cultura. História e Filosofia»*, 4 (1985) 143-218.

¹²⁸ Estes acontecimentos entre católicos portugueses ocorreram no ambiente gerado pela condenação do modernismo, com a encíclica *Pascendi* de Pio X (1907), tal como recordava a *Revista Catholica*, ao acusar persistentemente de modernismo a publicação de Montariol, escrevendo: «Mais uma vez chamamos a atenção dos nossos leitores da *Voz...* de Satan, [...] Estremece-se naturalmente de horror ao ler aquele encadeamento de erros modernistas, publicados numa revista que passava por pia e ortodoxa, na própria ocasião em que Pio X acabava de condená-los na sua famosa encíclica *Pascendi*. E o que espanta é ver a pouca importância que os católicos e em especial os leitores da dita revista, a maior parte dos quais são certamente Padres, deram àqueles erros que arruinam a religião católica pelos seus fundamentos» (A «*Voz*» e a excomunhão contra os modernistas. *Revista Catholica*. 5 de Maio de 1910, p. 275).

¹²⁹ Ana Maria Jorge; Elisabete Nunes – A questão da *Voz de Santo António*: alguns elementos para o seu estudo (1908-1910). *Reflexão Cristã*. 68 (1990) 27-45.

14.º Anno — N.º 14

7.ª SERIE

Fevereiro — 1908



Voz de S. António

Redação e Administração — MONTARIOL — Braga

DIRETOR — P. Agostinho Motta PROPRIETARIO — Domingos José de Souza Gomes
 REDATOR PRINCIPAL — P. Innocencio do Nascimento ADMINISTRADOR — Manuel José dos Santos

Composição e impressão — Typ. a Vapor de Augusto Costa & Maltos — Braga

A NOSSA ORIENTAÇÃO

O movimento catholico português — moral, politico e social — começa a entrar em uma nova faze, ante a qual ninguem deve permanecer indifferente.

A sua oportunidade é manifesta. O que não é bem claro são os resultados que delle vamos obter.

Não caminhamos ainda desassombadamente. Tacteamos como cegos. Ha quem veja com clareza a situação, mais complicada do que parece, pela heterogeneidade dos elementos com que se póde contar. Infelizmente esta visão não está generalisada. Se o estivesse, a heterogeneidade desapareceria, para nos unificarmos num só modo de vêr, simples, correcto e, mais que tudo, real e práctico.

Estas parcialidades, antes, desharmonias, estão certamente fundadas em duas bases, ambas perigosas e ambas prejudiciais: ou na péssima formação moral ou na insignificancia intelectual ou scientifica de todos os que, creados num meio obsoleto, pretendem ainda dirigir o novo movimento com os velhos moldes de ha 50 annos.

Os primeiros manifestam-se por criticas mesquinhas, desengonçadas, por vezes, que não atingem sequer um coração grande, ou se algum sentimento lhe despertam é, sem dúvida, o da compaixão. Deixal-os!

Os segundos revelam a sua incapacidade na impertinente reluctancia com que não querem vêr as coisas de *hoje* como ellas são, agarrando-se com fúria ao *passado*, que nem sempre significa a tradi-

ção, porque nem sempre a soube compreender e traduzir.

E, contudo, nós os catholicos temos as melhores tradições do mundo. Compreendel-as é obrigar-se moralmente a cumpril-as.

Explicando-as hoje, temos apenas em vista mostrar como a nossa orientação é a revivescencia pura das nossas mais lindas tradições.

Isto nos basta para que, longe de recuar um passo, longe de nos intimidar qualquer surdo rugido da tréva, caminhemos de frente erguida com aquella altivez de caráter de quem se préza de ter trabalhado sempre por servir a verdade.

A nossa orientação deve basear-se no estado social e intelectual que nos circunda, se, com ella, temos a justa pretensão de guiar o homem para esse ideal indefinido que o norteia e que, em cada nova época da civilização, se esconde por detraz dos elementos que a constituem.

Aproximando, porém, a nossa época da das origens do christianismo e da fecunda elaboração do século XIII — berço das nossas tradições mais nobres —, encontramos um ponto em que ambos se harmonisam e com o qual podemos chegar a um completo acordo, depois de tantos seculos de luta, se nós, os catholicos, e aquelles que nos hostilisam fomos prudentes, lógicos e sensatos.

E' grande a luta íntima que hoje se trava na consciencia de quasi todos os homens de estudo.

26. Primeira página do n.º 14 (Fevereiro de 1908) da Voz de Santo António, onde, no editorial «A nossa orientação», assinado por C. da V., se desenvolve a argumentação sobre o sufrágio popular que suscitará polémica entre vários sectores católicos.

A questão de fundo desta polémica, cristalizada na disputa entre a *Voz de Santo António* e o *Novo Mensageiro do Coração de Jesus*, não resultou de um enfrentamento entre duas famílias de religiosos, mas de uma problemática centrada na relação da liberdade e da consciência do católico com a autoridade e a obediência. Nenhuma das partes recusava estes dois pressupostos – autoridade e obediência –, mas divergiam no modo como se articulavam socialmente com aquilo que alguns consideravam ser a causa católica direccionada para a confessionalidade partidária¹³⁰. Abúndio da Silva tinha um outro percurso político: afinal nunca abandonara as suas raízes legitimistas e, por conseguinte, afastou-se do projecto nacionalista, na medida em que, para ele, não admitia «a impertinente doutrina, falsíssima, de que só é católico militante quem for nacionalista»¹³¹; até porque «por católico, mais uma vez o dizemos, não se entende o que diz sê-lo, mas só o que é. [...] Da mesma forma um candidato não deixa de ser católico porque se diz *liberal*, visto que esta palavra tem várias significações; e se *liberal* significa apenas progressista ou democrata, liberal pode ser o mais ferveuroso e austero católico»¹³².

Na actividade política partidária encontravam-se programas em disputa, mas na argumentação do enfrentamento dessa luta eleitoral manifestavam-se, sobretudo, representações e fórmulas ideológicas que estabeleciam parâmetros de mundividências da vida em sociedade e de concepções eclesiológicas, não só por parte do campo católico, mas de todos os que participavam nessa controvérsia. Na construção do figurino do nacionalismo católico estiveram presentes também vários filões convergentes: por um lado, o legitimismo alimentado por um tradicionalismo que, em muitas circunstâncias, se revestia de imagens vetero-testamentárias; por outro, o nacionalismo como assunção interna (como convicção interior, própria da consciência) contra o declínio e contra o «inimigo» externo, no contexto do Ultimato inglês; e, ainda, o nacionalismo como programa conservador de regeneração sócio-política, expressando os conflitos e dissidências partidárias do final da Monarquia Constitucional.

¹³⁰ Abúndio da Silva chegou a construir um cenário eleitoral para explicar as suas razões da não obrigatoriedade do voto confessional por parte dos católicos. Em *Questões actuaes* reflectia deste modo: «Suponhamos que nas próximas eleições se apresentam em um círculo, no de Lisboa, por exemplo, as seguintes listas: uma nacionalista, com os nomes de católicos insuspeitos; outra rotativista, com os nomes de progressistas e regeneradores, de dúbios sentimentos religiosos; e outra republicana, com os nomes mais famigerados apóstolos do live-pensamento indígena. O resultado provável da eleição é a vitória da lista republicana, se os católicos derem a sua votação aos nacionalistas, e portanto ficam esmagados os católicos e os liberais; mas estes vencem e derrotam os sectários livres-pensadores, se os católicos votarem a lista liberal. Nesta hipótese, desejávamos saber se peca, grave ou levemente, o católico que der o seu voto aos liberais, para evitar o triunfo dos revolucionários, em vez de o dar à lista católica, irremediavelmente vencida» (p. 111 e 112).

¹³¹ *Questões actuaes*, p. 115.

¹³² *Questões actuaes*, p. 106.

N.º 340 — JULHO DE 1909 — 7.º DO TOMO XXIX

Novo Mensageiro do Coração de Jesus

Director

P. Joaquim José d'Abreu Campo Santo

Proprietario

Manuel Pedro dos Santos

REDAÇÃO E ADMINISTRAÇÃO

Rua do Quelhas, 6 — Lisboa

COMPOSIÇÃO E IMPRESSÃO

O. de S. Francisco, 18 — Lisboa

Intenção geral

OS SOBERANOS E OS HOMENS DE ESTADO



É certo que os povos teem ordinariamente os governos que merecem, não é menos verdade que os costumes e a prosperidade dos povos dependem da honestidade dos governantes.

O aphorismo «tal clero tal povo» tem uma applicação mais ampla; e bem se pode formular com est'outra affirmação mais universal: «taes governos taes nações.»

Os costumes produzem-nos as leis, e as leis os homens de Estado é que as fazem.

Entre os costumes e a moralidade publica e por isso entre a prosperidade das nações e os soberanos e homens de Estado ha, pois, uma correlação de dependencia necessaria, tão logica como entre o principio e a consequencia legitima, como entre a causa e o effeito.

A experiencia confirma irrefragavelmente este principio *a priori*. Sem sairmos das fronteiras da pobre patria, a historia politica dos ultimos setenta annos subministra farta lição de factos para indubitavelmente reconhecermos que as causas da horivel crise que atravessamos e da decadencia tristissima em que nos encontramos estão todas nos governos e homens de Estado que teem presidido aos destinos da nação.

TOMO XXIX

19

27. Primeira página do n.º 340 (Julho de 1909) do Novo Mensageiro do Coração de Jesus, onde se critica a posição do grupo dos Franciscanos de Montariol sobre o voto católico.

O nacionalismo católico não era pois uma só coisa, mesmo se pretendia apresentar-se ideologicamente unitário, recorrendo para isso à matriz identificadora católica. Para Abúndio da Silva, este nacionalismo devia encontrar-se subordinado à doutrina católica e ao primado da Igreja Católica na sociedade. Decorrente de um enraizamento legitimista, o universo político de Abúndio da Silva não dependia deste na sua opção nacionalista. Como monárquico, teorizava e compreendia a função do monarca como uma magistratura independente, para além dos partidos, intérprete da vontade do país que se expressava através do voto. Mas, ao demarcar-se da instrumentalização partidária do monarca, reconhecia implicitamente a vulnerabilidade da instituição monárquica no contexto da luta partidária e da conquista do poder político. Para Abúndio da Silva, o nacionalismo, pretendendo constituir uma força, mesmo que minoritária, visava constituir uma referência capaz de superar o rotativismo e oferecer outras modalidades de governação capazes de afastar o «perigo» republicano e reforçar a monarquia ¹³³.

Todavia, o nacionalismo, ao centrar o seu núcleo constitutivo e legitimador na Nação, e utilizando deste modo a dinâmica partidária, pretendia uma dinâmica fusional e anti-partidária, constituindo-se como procedimento anti-liberal. Consequentemente, a fragilização do nacionalismo católico residiu também na diversa apreciação do constitucionalismo. E assim, diante das hesitações governamentais, alguém como Abúndio da Silva ajuizava que «a tentativa ou aventura franquista estava dando uma lição valiosíssima: a mais austera e bem orientada política capitulava diante da desorganização social» ¹³⁴, para quem esta constatação de fracasso aparecia associada à percepção de que se criara «adentro do nacionalismo uma dualidade de orientação» ¹³⁵. Reconhecia a discrepância prática decorrente, por um lado, da existência de um partido político que se apresentava como católico e, por outro, da possibilidade do católico escolher livremente, e de acordo com a sua consciência, entre os diversos partidos presentes nas disputas eleitorais. Tal fractura no seio do nacionalismo católico, ainda que latente anteriormente, tornou-se grave e radicalizada no contexto da pressão eleitoral dos republicanos e das dificuldades dos partidos tradicionais do rotativismo superarem as fragilidades eleitorais acentuadas pelas várias dissidências partidárias. Neste contexto, no interior do nacionalismo católico e, de modo mais relevante ainda, no seio do movimento católico, disputava-se o controle da iniciativa e da determinação política dos católicos.

¹³³ Este era o entendimento de Abúndio da Silva sobre a função do nacionalismo, patente nos editoriais de *A Palavra*, no momento em que se candidatou pelo círculo do Porto oriental, em Abril de 1908.

¹³⁴ *Nacionalismo e acção cathólica*, p. 68.

¹³⁵ *Nacionalismo e acção cathólica*, p. 70.

Neste contexto, o problema do voto, colocado como expressão da escolha livre dos cidadãos, conduzia à questão da relação destes com os partidos políticos e os seus programas, em torno dos quais a escolha traduzida no voto remetia para a consciência individual. Esta problemática introduzia no universo católico uma dimensão fundamental da modernidade: a articulação entre consciência e liberdade individual. Foi este núcleo temático que, nas circunstâncias tensas do final da Monarquia Constitucional, «suscitou [...] na imprensa acalorada discussão sobre se os católicos são, ou não, obrigados em consciência a filiar-se no partido nacionalista»¹³⁶, colocando a questão da «obrigação em consciência». Tal debate gerou um afrontamento entre a posição defendida pela *Voz de Santo António*, publicação dos Franciscanos de Montariol, e o *Novo Mensageiro do Coração de Jesus*, ligado aos Jesuítas¹³⁷. Ao historiar este processo, Abúndio da Silva colocou-o num âmbito mais vasto, desenvolvendo uma obra de combate e de teorização do movimento católico. Na sua perspectiva, a polémica protagonizada pelas duas publicações surgia como consequência de uma disfunção provocada pelo facto de «o instituto religioso que avocou a si a suprema direcção do novo partido» ter ensaiado «canalizar para ele toda a piedade e todos os núcleos de fiéis sobre os quais tinha uma imediata influência, [...] sem poder negá-lo que se fez propaganda política no confessionário, no púlpito nos exercícios espirituais dados em alguns seminários, em toda a parte onde o jesuíta podia entrar»¹³⁸. E porque houve quem reagisse, contrariando este aproveitamento, desencadeou-se um conflito entre católicos. Mas este correspondia, efectivamente, não só a divisões políticas, mas a uma diversidade de sensibilidades eclesiológicas, conforme Abúndio da Silva sugere:

«Felizmente houve quem auscultasse e medisse esse sofrimento de tantas consciências, apareceu quem compreendesse quão monstruosa era essa pretensão de exigir dos católicos em nome da religião o que a religião nunca deles exigira! E os padres franciscanos, que enchiam de seus escritos as páginas da *Voz de Santo António* esfarraparam a arrogante e fatal doutrina; refutaram a perigosíssima tese e, fortes com os ensinamentos de Leão XIII e de Pio X, garantiram às consciências, que outros pretendiam escravizar em nome de Cristo, a justa liberdade das suas preferências políticas, uma vez que se mantivessem unidas no terreno da defesa religiosa»¹³⁹.

¹³⁶ *Nacionalismo e acção católica*, p. 72.

¹³⁷ O *Novo Mensageiro do Coração de Jesus* era a revista que se dirigia, antes de mais, aos membros do Apostolado da Oração, com objectivos de divulgação doutrinal e de informação religiosa. Esta publicação surgiu em 1881, substituindo o *Mensageiro do Coração de Jesus* existente, desde 1874, na cidade do Porto, e que era da responsabilidade dos padres da Companhia de Jesus.

¹³⁸ *Cartas a um abade*, p. 104.

¹³⁹ *Cartas a um abade*, p. 106.

Não se tratava, pois, de um embate somente entre duas famílias religiosas, nem de um simples enfrentamento decorrente de divisões partidárias, na medida em que estas fracturas também representavam concepções eclesiais distintas, que dividiam os próprios franciscanos¹⁴⁰. Porque «para remate da empresa faltava tirar aos franciscanos a possibilidade de fazerem uma obra sua, que não se ajustasse perfeitamente aos moldes usados pelos seus adversários: e certo é que, quando rompia a madrugada da República, ordens vindas de muito alto destituíam do seu cargo o provincial dos franciscanos e entregavam o governo da província seráfica a um sacerdote de apreciável cultura mental, mas que se não inclinava nada para a orientação dos padres de Montariol»¹⁴¹. Na sua óptica, tais factos decorriam de uma rivalidade entre modos distintos dessas congregações religiosas actuarem na sociedade, da diferente valorização que faziam da relação entre religião e movimento social. É isto o que o próprio insinua ao referir:

«Eu não sei a causa de todo este ódio contra os franciscanos, pois parece-me que a paixão política, por muito que se exacerbe, não basta para o explicar. Talvez já de há muito se tentasse abafar a expansão dessa ordem religiosa

¹⁴⁰ «Os padres do Varatojo, entre os quais se distinguiu Fr. Joaquim do Espírito Santo, combatiam rudemente a obra de Montariol, e onde-quer-que entrasse uma publicação afectada ao colégio bracarense, logo eles acudiam a escorraçá-la para a substituir pelo *Portugal, Palavra, Petardo*, ou outros da mesma escola e feitio. O Rev.º provincial não tinha forças para restabelecer a união, porque não podia desaprovar a doutrina de Braga e corria risco de ser desobedecido pelos recalcitrantes do sul: a cisão na família franciscana era, pois, profunda e tendia a alastrar-se, fora da ordem primeira, para outras instituições que haurem a sua seiva do tronco robusto e glorioso de Assis. Com as coisas neste pé, só faltava o esmagamento; e os nacionalistas e seus mentores, cortando e recortando artigos e retalhos de artigos da *Voz de Santo António*, que nada tinham a ver com a questão política, pomo da discórdia, obtiveram de Roma a declaração de que a revista montariolense enveredara por caminho não bom e a ordem para que suspendesse a sua publicação» (*Cartas a um abade*, p. 109).

¹⁴¹ *Cartas a um abade*, p. 110. A correspondência existente nos arquivos romanos, nomeadamente da Cúria Geral dos Franciscanos e da Companhia de Jesus, atesta a dimensão e a complexidade desta contenda que, em certa medida, se expressou no afrontamento entre jesuítas e franciscanos portugueses. Esta documentação pode ser confrontada e completada pela existente no ANTT – Arquivo das Congregações, caixa n.º 180, com correspondência sobre a questão da *Voz de Santo António* (cf. Anexo VII, p. 503). O conjunto desta documentação evidencia vários aspectos que importa destrinçar e considerar: os franciscanos portugueses não constituíam um bloco, pois existiam divisões no seu seio, como por exemplo, entre os da casa do Varatojo e do colégio de Montariol; os responsáveis jesuítas procuraram insistentemente afirmar que não haviam desenvolvido nenhuma campanha contra os franciscanos, contudo, a documentação romana esclarece que enviaram para Roma, nomeadamente para a Cúria Geral da Companhia, de forma detalhada, elementos que referem as acusações sobre modernismo imputadas à *Voz de Santo António* e seus redactores; a existência de uma tratção intensa entre os superiores portugueses franciscanos e jesuítas sobre a responsabilidade de tal contenda; a importância da intervenção do nuncio apostólico Mons. Júlio Tonti; a existência de diversas referências a Abúndio da Silva como defensor da posição dos franciscanos, como amigo da Ordem, mas também acusado de criar escândalo público pelas suas posições e assim contribuir para a divisão dos católicos; as insinuações ao modernismo de Abúndio da Silva são indirectas, ainda que surgindo associadas aos pontos que defende no pensamento expandido nas páginas da *Voz de Santo António*.

que tinha fundas raízes nas nossas tradições e estava destinada, mercê dos grandes talentos que tinha recrutado, a gozar de um enorme prestígio e uma influência decisiva na acção católica de Portugal»¹⁴².

Desse embate entre católicos, Abúndio da Silva retirava as seguintes ilações: «Pela primeira vez dentro do campo católico se atacava, tão deslealmente, um núcleo ilustradíssimo de religiosos, nos quais a grandeza do talento se irmana com a suavidade das mais peregrinas virtudes. Pela primeira vez uns católicos militantes se confundiam com o jacobinismo indígenu»¹⁴³. A injustiça de tal ataque desencadeava nele uma profunda indignação:

«[...] Eu tenho visto a impiedade desferir contra as ordens monásticas os golpes mais rudes que um ódio satânico pode inspirar; eu tenho ouvido o livre pensamento irreverente e demolidor despejar insultos sobre aqueles que souberam, na profissão religiosa, alcandorar-se à perfeição cristã: nunca vi, porém, senão agora, que católicos, que se dizem todos inflamados no serviço da Igreja, se irmanem com a impiedade na violência da linguagem com que ferem e molestam os pobres religiosos que lograram elevar a inesperado esplendor o obscuro colégio de Montariol»¹⁴⁴.

A delicadeza da questão encontrava-se, no entanto, no facto de que, «nos arraiais opostos à *Voz de Santo António*, o nacionalismo não aparecia na sua simplicidade de um partido político autónomo, mas antes como um nome convencional para designar toda a acção católica, tanto social como política, em um país assoberbado pelos partidos liberais e aberto a uma onda de descristianização e de livre-pensamento»¹⁴⁵. Foi contra a absorção feita pelo político sobre toda a iniciativa religiosa que se rebelou Abúndio da Silva.

¹⁴² *Cartas a um abade*, p. 110.

¹⁴³ *Nacionalismo e acção catholica*, p. 79. Mais tarde, em 1913, nas *Cartas a um abade*, Abúndio da Silva precisará este seu repúdio ao testemunhar: «Pois, [...] apreciar como os mentores e caudilhos da nossa acção católica obedeciam às prescrições, ensinamentos e conselhos do Papa. Queixavam-se de que a imprensa maçónica e vermelha empregava uma prosa infame contra os católicos, e eu não conheço nada mais reles que a linguagem que pejou, durante seguidos meses, as colunas da que a si mesma se chamava *boa imprensa*. E [...], se na imprensa da extrema-esquerda, a mentira, a insinuação torpe, a calúnia e a linguagem despejada eram o que se podia esperar de paladinos da moral sem Deus, na imprensa da extrema-direita semelhantes processos eram, pura e simplesmente, o repúdio da moral da Igreja que ela dizia servir». Acrescentando ainda: «Nem eu, nem pessoa alguma de bom senso lograva descobrir diferença essencial entre os meios e processos de combate usados no *Portugal* e no *Mundo*: os dois equivaliam-se, e se alguns nacionalistas, no ataque aos homens que tinham por adversários, não foram tão longe como os desordeiros radicais já foram contra os que detestam, não foi por falta de vontade» (p. 113).

¹⁴⁴ *Questões actuaes*, p. 2-3.

¹⁴⁵ *Nacionalismo e acção cathólica*, p. 82.

Assim, e neste contexto, em 1909, desencadeou-se uma polémica entre Abúndio da Silva e o padre Roberto Maciel ¹⁴⁶. O debate havido foi, de certo modo, forçado por Abúndio da Silva, pelo facto da não publicação, no jornal *A Palavra*, da sua correspondência refutando a crítica às posições do padre Maciel à *Voz de Santo António*, publicada a 17 de Julho de 1909 no *Grito do Povo*, sob o pseudónimo de Constans ¹⁴⁷. Abúndio da Silva denunciava os ataques desferidos pelo padre Roberto Maciel às posições da *Voz de Santo António* e a obstrução feita à sua resposta. Esse impedimento em publicar a sua réplica fora decidido pela direcção do jornal por «não admitir qualquer polémica entre jornalistas católicos», o que Abúndio da Silva considerou injustificável pois, sem ir contra as orientações pontifícias, achava-se no direito de defender as suas posições ¹⁴⁸. Esta polémica evidenciava também a disputa e concorrência existentes no seio do meio católico em lidar com, e influenciar, a opinião pública católica, que era sustentada e alcançada através do concurso de vários periódicos.

Esta opinião pública tornara-se um espaço importante, determinante até, para a influência e o controlo do movimento católico. Neste sentido, Abúndio da Silva não deixou de sublinhar que o que estava em causa era mais vasto do que «uma campanha contra a revista dos franciscanos de Montariol», porque «ao ponto a que a questão chegou, a campanha contra a revista franciscana atinge mais alguma coisa que essa revista. Só cegos o não vêem» ¹⁴⁹. No seu parecer, tratava-se do «mais grave acto de indisciplina que se tem praticado contra os nossos Bispos, é uma descarada revolta contra a sua autoridade, é a reprovação do seu procedimento e a usurpação do seu poder» ¹⁵⁰. Através deste juízo, Abúndio da Silva explicitava também a problemática eclesiológica que ocorria neste afrontamento, nomeadamente entre a concepção e acatamento da autoridade dos bispos diocesanos. Em suma, nesta polémica estavam em causa dois tipos de questões: por um lado, a questão ética e moral do exercício do sufrágio enquanto expressão da liberdade do crente; e, por outro, o lugar do movimento católico enquanto expressão da dinâmica da Igreja e da respectiva articulação com a autoridade eclesial e, também, enquanto expressão da autonomia da religião e da Igreja Católica na sociedade.

¹⁴⁶ O padre Roberto Maciel (n. 1870) era conhecido pessoal de Abúndio da Silva, pelo menos desde Agosto de 1903, quando participaram na peregrinação a Lourdes organizada por Manuel Frutuoso da Fonseca. Este sacerdote destacou-se no movimento católico quer como publicista, nomeadamente nas suas colaborações em *A Palavra* e em *O Grito do Povo*, quer como organizador de diversas associações católicas.

¹⁴⁷ *Questões actuaes*, p. 69-70.

¹⁴⁸ *Questões actuaes*, p. 83.

¹⁴⁹ *Questões actuaes*, p. 86.

¹⁵⁰ *Questões actuaes*, p. 85.

No que respeitava ao primeiro aspecto, Abúndio da Silva partia da asserção de que «Toda a questão que versa sobre uma obrigação de consciência é uma questão moral, e a sua oportunidade ou inoportunidade discute-se à face dos princípios morais» ¹⁵¹, pois considerava ainda que «sendo falsa, como demonstrámos, a tese da obrigação em consciência, admitir a licitude da sua divulgação equivaleria a sustentar que é lícito incutir uma opinião errada a quem a não tem, ou radicar e fortalecer o erro em quem tem a infelicidade de nele haver caído». Por outro lado, advertia que:

«Divulgar e ensinar a tese verdadeira de que não há obrigação em consciência de aderir a determinado partido político, não tem nenhum destes inconvenientes. Nenhuma consciência se perturba, com ela ninguém pratica um pecado formal que o torne réu aos olhos de Deus, restitui-se a paz a almas que andassem torturadas, e portanto ninguém de bom senso e boa fé pode mostrar um ponto em que ela peque por inoportuna» ¹⁵².

Neste debate estavam em jogo diversos aspectos respeitantes à liberdade de voto dos católicos. Sem descuidar aspectos de enquadramento do católico na Igreja e na sociedade, Abúndio da Silva sublinhava, antes de mais, a questão da respectiva coerência e honestidade, consideradas fundamentais no agir sócio-político do crente. Utilizando a referência da figura de um confessor, argumenta que «a religião não obriga a ser nem nacionalista, nem legitimista, nem progressista, nem regenerador, como não o obriga a ser monárquico ou republicano. Ao que o obriga é a dar preferência ao fim espiritual sobre o fim temporal e a defender em toda a parte, e em todos os campos, a verdade católica e os direitos e a independência da Igreja, nossa santa mãe» ¹⁵³. Garantido esse primado do religioso, Abúndio da Silva considerava que o católico «deve, em questões de política, seguir as suas convicções, porque se não o fizer, e se for sustentar doutrinas e princípios de que não está convencido, procederá como um hipócrita. Mas corre-lhe a obrigação de examinar bem as suas convicções e ver se elas não serão erradas» ¹⁵⁴.

Para o crente importava salvaguardar que as suas opções político-partidárias respeitassem a verdade católica e os direitos e a independência da Igreja. Mas, configurados estes requisitos, o exercício do sufrágio devia corresponder às convicções pessoais. É certo que, no contexto das lutas políticas, este modo de subordinar o voto limitava fortemente a escolha dos católicos, mas este facto decorria

¹⁵¹ *Questões actuaes*, p. 70.

¹⁵² *Questões actuaes*, p. 71.

¹⁵³ *Questões actuaes*, p. 72.

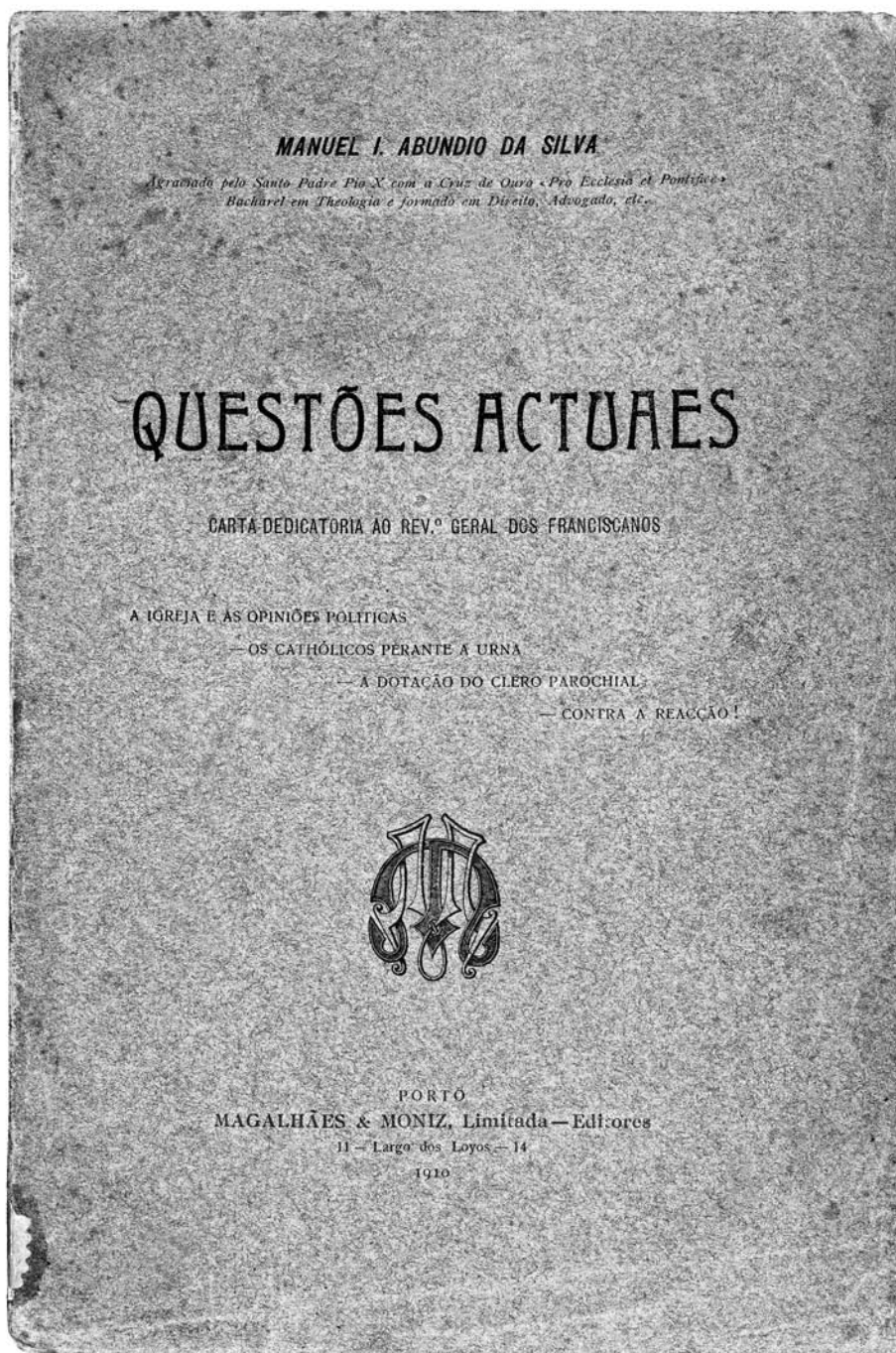
¹⁵⁴ *Questões actuaes*, p. 72.

da abordagem da questão religiosa pelas diversas forças, e não de se considerar que determinado programa partidário obrigaria a uma escolha confessional. Nesta argumentação, Abúndio da Silva estabelecia, ou pretendia estabelecer, uma destriça fundamental, definindo como que os contornos de uma dupla pertença, como que dois níveis de coerência interligados: por um lado, a liberdade de voto do católico decorrente da sua liberdade de consciência e de escolha enquanto cidadão; e, por outro, o comportamento decorrente das obrigações religiosas próprias a cada crente.

Abúndio da Silva ocupou-se largamente desta problemática em *Questões actuaes*¹⁵⁵, através de «várias monografias sobre assuntos religiosos, sociais e políticos cuja discussão esteja, por assim dizer, na ordem do dia, e mereça a atenção dos meus concidadãos quer como católicos, quer como portugueses»¹⁵⁶. Publicada após a realização do 5º Congresso do Partido Nacionalista, que tivera lugar na cidade do Porto, entre 14 e 16 de Novembro de 1909, esta obra corresponde à campanha em que Abúndio da Silva se lançou, a propósito das posições da *Voz de Santo António* e pela contestação provocada pelo *Novo Mensageiro do Coração de Jesus*, na defesa do que entendia por religião, por movimento católico e por responsabilidade política dos católicos. Explicava esta sua intervenção porque tinha «visto a impiedade desferir contra as ordens monásticas os golpes mais rudes que um ódio satânico pode inspirar», contudo esta reacção não resultava agora – no seu entender – do «livre-pensamento irreverente e demolidor» mas do próprio meio católico, na medida em que – afirmava – «nunca vi, porém, senão agora, que católicos, que se dizem todos inflamados no serviço da Igreja, se

¹⁵⁵ Manuel I. Abúndio da Silva – *Questões actuaes*. Porto: Magalhães & Moniz Limitada Editores, 1910. Com 216 páginas, esta obra é introduzida por uma Carta-dedicatória ao Rev.º Geral dos Franciscanos, manifestando uma clara intenção de apelar para as mais altas instâncias da Igreja Católica, no sentido da compreensão das posições da *Voz de Santo António* e para a defesa que ele faz delas. No frontispício da capa, Abúndio da Silva apresenta-se agraciado pelo Santo Padre Pio X com a Cruz de Ouro «Pro Ecclesia et Pontifice», como para sublinhar o seu empenhamento na causa católica. Redigido em finais de 1909 (a carta-dedicatória está datada de 15 de Dezembro), foi publicado no início de 1910, apresentando como estrutura quatro partes: a Igreja e as opiniões políticas; os católicos perante a urna; a dotação do clero paroquial; contra a reacção. O livro, «escrito numas horas que neguei ao descanso do meu corpo alquebrado pela doença» (p. 14), correspondia para o seu autor a uma escolha: a de colocar-se «ao lado dos franciscanos», mesmo se tal «em linguagem vulgar, se chama cortar uma carreira» (p. 13). Abúndio da Silva tinha consciência das consequências da sua opção: «bem sabia que muitos e muitos daqueles que, ontem ainda, me aclamavam e exageravam os meus pequeninos merecimentos, passariam a depreciar-me, a denegrir o meu carácter, a expor-me à execração dos seus apaniguados, a empregar todos os meios para me aniquilarem ou para tirarem todo o valor à obra da minha pena. Eu bem sabia que aqueles que não têm envergadura para leal e honradamente refutarem o que com tanta sinceridade escrevo, se vingariam em asfixiar-me no silêncio que tentariam criar à volta do meu nome, ainda ontem festejado, para que não mais me pusesse em contacto com os que me liam e escreviam» (p. 13). Porém, considerava que, pelo facto de se ter colocado «ao lado dos sábios e virtuosos padres de Montariol, e suportando, em cheio, todo o peso daqueles vitupérios, [...] tomava “a melhor parte”» (p. 13).

¹⁵⁶ *Questões actuaes*, «Ao muito Reverendo Geral dos Franciscanos», p. 1.



28. Capa do livro *Questões actuaes*, escrito por Abúndio da Silva e publicado em 1910.

irmanam com a impiedade na violência da linguagem com que ferem e molestam os pobres religiosos»¹⁵⁷. Abúndio da Silva admitia, porém, que a gravidade desses ataques resultava do facto de não ser «permitido ao bom católico esquecer, senão por uma aberração diabólica da qual urge sair e cujos males importa remediar, que apoucar a influência social de um convento franciscano equivale a tirar seiva à árvore frondosa dos terciários, que é a milícia mais apta e mais invencível de que a Igreja dispõe para restaurar todas as classes sociais em Cristo e para manter e avigorar a disciplina cristã dos costumes»¹⁵⁸. Nesta argumentação expendida na Carta-dedicatória ao Geral dos Franciscanos, e que constitui o póstico deste livro, Abúndio da Silva apelava para o respaldo da mais alta autoridade católica, ao escrever: «ousou pedir a Vossa Paternidade que se encarregue de todas as diligências precisas para o fazer chegar ao augusto conhecimento de Sua Santidade», na medida em que «neste livro se versa a questão que neste momento divide os católicos militantes do meu país»¹⁵⁹. Realçava-se que a divisão decorrente das concepções distintas sobre a relação dos católicos com os partidos políticos atingira o seio do próprio movimento católico, levando esse confronto entre os seus protagonistas às mais altas instâncias da Cúria Romana como um problema interno à Igreja.

Abúndio da Silva admitia ser «necessário que os eleitores se unam como católicos»¹⁶⁰, mas não que essa união signifique imposição de uma escolha partidária:

«[...] Se a situação religiosa de Portugal é tal que exige que todos os católicos se unam para a melhorar, o Papa não nos diz, nem dirá, porque não pode dizê-lo, que essa união se faça dentro do nacionalismo, ou dentro do legitimismo, porque sendo uma união que exige o sacrifício das opiniões partidárias, é superior a todos os partidos e não cabe dentro de nenhum deles»¹⁶¹.

Ao considerar que se «a situação religiosa do nosso país fosse normal, se o parlamento funcionasse sem exorbitar da sua missão política para invadir a esfera dos direitos da Igreja, tudo estava muito bem; mas entre nós a situação da

¹⁵⁷ *Questões actuaes*, p. 9.

¹⁵⁸ *Questões actuaes*, p. 9. Neste trecho, Abúndio da Silva sugere a doutrina leonina e a valorização da dinâmica organizativa católica – o movimento católico – onde se procurava conjugar a vida de piedade com a acção caritativa: o religioso e o social.

¹⁵⁹ *Questões actuaes*, p. 12. Existem indicações de que a sua obra foi encaminhada para a Cúria Romana. Encontra-se na Biblioteca do Vaticano um exemplar desta obra sublinhado e anotado a vermelho e a azul. Também no Arquivo da Cúria Geral Franciscana, em Roma, existem referências ao encaminhamento do processo em relação a esta obra.

¹⁶⁰ *Questões actuaes*, p. 122.

¹⁶¹ *Questões actuaes*, p. 122.

Igreja é quase de completa escravidão e ao parlamento concorrem homens que são sistematicamente adversários da acção católica»; e, por isto mesmo, Abúndio da Silva advogava que «o católico não pode contentar-se só com ter votado segundo a moral: urge que ele cuide também de que o voto não seja inútil e que saia eleito o deputado que defenda a sua religião e lute pela liberdade da Igreja»¹⁶². Assim, três aspectos eram apresentados a consideração neste debate: a liberdade de consciência diante do sufrágio, a liberdade da religião e da Igreja Católica e a fé como realidade objectiva.

«Todo o católico é obrigado a defender e bem servir a sua pátria: é uma obrigação de consciência»¹⁶³, donde decorre a ideia que «abandonar a urna equivale a desinteressar-se da sorte do país, é a indiferença ante o progresso ou a decadência da pátria»¹⁶⁴. No entanto, «o exercício do direito de sufrágio não é obrigatório em si mesmo, porque nem o legislador religioso, nem o imperante civil nos impôs a obrigação precisa e peremptória de votar»¹⁶⁵. E daí que Abúndio da Silva considere que:

«[...] A obrigação que o católico tem de usar do seu direito de sufrágio resulta, entre nós, não de um preceito positivo da lei, mas das consequências que advêm para a Igreja e para o país, se se não usar desse direito. Somos obrigados a evitar os gravíssimos males que carrega a eleição de legisladores liberais ou ímpios declarados, e a promover a revogação de toda a legislação contrária à verdades católicas e aos direitos da igreja: para conseguir tais fins não dispomos do exercício do nosso direito de sufrágio»¹⁶⁶.

Desta reflexão, e no que se refere à apreciação da atitude dos católicos nas eleições, duas consequências se descortinavam: uma sobre a abstenção; a outra sobre a escolha do voto. Em primeiro lugar, «se não há candidato católico com probabilidade de êxito ou se todos os candidatos são igual ou quase igualmente indignos, a abstenção não produz mal algum, e condená-la como um pecado, grave ou leve, mortal ou venial, seria condenar uma omissão que nenhum mal causou»¹⁶⁷. Mas, e em segundo lugar, se o exercício do sufrágio por parte dos católicos surgisse associado ao combate pela liberdade da religião e da Igreja, daí não resultava «chamar os católicos a alistarem-se na grande cruzada da libertação

¹⁶² *Questões actuaes*, p. 121.

¹⁶³ *Questões actuaes*, p. 100.

¹⁶⁴ *Questões actuaes*, p. 101.

¹⁶⁵ *Questões actuaes*, p. 102.

¹⁶⁶ *Questões actuaes*, p. 103. Ele próprio caracteriza a este propósito o que considera ser liberal, ao afirmar que «não é tanto o que assim se chama, mas o que, por exemplo, mantém o beneplácito e outras intrusões do poder civil» (p. 119); isto é, os comportamentos políticos evadidos de regalismo e cismontanismo.

¹⁶⁷ *Questões actuaes*, p. 104.

da Igreja, não é, nem pode ser, chamá-lo a filiarem-se em um partido político» ¹⁶⁸.

Em concreto, e diante das exigências eleitorais em que se encontrava a Monarquia Constitucional em 1909, para Abúndio da Silva tornava-se uma exigência «que o eleitor católico vote, nas actuais circunstâncias do país, em cidadãos católicos militantes: o que não admitimos é a impertinente doutrina, falsíssima, de que só é católico militante quem for nacionalista» ¹⁶⁹. Esta posição correspondia à afirmação, dirigida ao próprio meio católico, de uma atitude intransigente no respeitante à centralidade do ser católico, distinta da configuração confessional de determinada formação política. Separando esses dois planos – o ser católico e o plano partidário, mesmo se confessional –, Abúndio da Silva estabelecia uma destrinça no seguimento da qual reclamava:

«Reivindicamos para o católico o direito de votar contra os nacionalistas, se ele não estiver convencido do programa nacionalista e encontrar outro *católico militante* que, no parlamento, defenda as convicções políticas que esse eleitor libérrimo de formar, e cuja renúncia não há, no mundo, autoridade legítima que possa impor-lha» ¹⁷⁰.

Abúndio da Silva acaba por considerar que, partindo das suas convicções religiosas, o eleitor católico não tem por que votar num determinado partido confessional, mas deve reivindicar que os partidos em que vota retirem dos seus programas propostas anticatólicas e apresentem candidatos católicos. Isto é, considera que, através do exercício do voto, cada católico é chamado a realizar uma intervenção de influência cristianizadora, o que explica nos seguintes termos:

«[...] Se o católico, que aceita teses *políticas* de determinado partido liberal, votasse em qualquer membro desse partido, sem atender a mais nada senão a que ele tem ideias *políticas* iguais às suas, certamente que ia com o seu voto contribuir para o prestígio desse partido e dar-lhe força para satisfazer as suas aspirações anti-católicas. Mas o que o eleitor faz não é isto: é recusar a seu voto a quem, ainda que defenda as suas ideias políticas, não defenda a sua fé religiosa. O que o leitor faz, portanto, é exercer sobre o partido que professa as suas ideias políticas, uma acção cristianizadora, porque lhe recusa os seus sufrágios, se ele não lhe apresentar deputados *católicos*» ¹⁷¹.

¹⁶⁸ *Questões actuaes*, p. 88.

¹⁶⁹ *Questões actuaes*, p. 115.

¹⁷⁰ *Questões actuaes*, p. 115.

¹⁷¹ *Questões actuaes*, p. 115-116.

Nesta formulação a fé religiosa era apresentada como uma realidade objectiva, passível de constituir uma referência objectiva de aferição da justeza da escolha política por parte do católico enquanto cidadão. Todavia, como o próprio Abúndio da Silva reconhecia, tais ilações permitiam também afirmar que «fica estabelecido de que pode haver nacionalistas em quem os católicos, ainda que também nacionalistas, não podem nem devem votar»¹⁷², o que era considerado não só inconveniente, mas também contrário aos interesses católicos quando identificado o movimento católico com o Partido Nacionalista.

Toda esta argumentação transcende, no entanto, o imediato do político, remetendo para a apreciação eclesiológica sobre a identidade católica e o seu lugar na sociedade. É certo que nesta época os dispositivos teológicos eram insuficientes para elucidar mais amplamente estes matizes de uma posição que recusava o regalismo, definia a liberdade e a autonomia da Igreja em torno da afirmação da autoridade eclesiástica, quer pontifícia quer episcopal, e apelava à mobilização católica valorizando a consciência individual. Era certamente um catolicismo de ordem social, mas não dependente da subordinação a uma estratégia ou organização partidária. O partidário seria sempre um instrumento para a liberdade e a autonomia da Igreja e nunca o contrário. Colocadas as questões deste modo, os mal-entendidos e as rivalidades trouxeram à luz uma disputa que, formulada em torno do voto, se revestiu de contornos claramente eclesiológicos, isto é, como problemática do ser católico na sociedade em ordem à cristianização desta.

A questão do voto, sendo uma questão colocada em terreno da consciência, acabou por apontar os prenúncios da própria crise do movimento católico que, no entender de Abúndio da Silva, faziam advinhar o fim do regime monárquico: «Amontoavam-se, pois, todos os materiais para uma violentíssima explosão, quando o último rei teve o bom conselho de evolucionar um pouco para a esquerda e de tentar uma obra de coordenação de todos os elementos políticos com a formação de um ministério liberal, cujo fim principal era equilibrar a tradição monárquica com as reclamações da democracia, reduzindo a missão do partido republicano à que naturalmente lhe estava marcada em um país com as instituições, tradições, virtudes e defeitos do nosso»¹⁷³.

De certo modo, foi neste ambiente de confronto interno, ao nível do meio católico, que Abúndio da Silva foi apodado de teixeirista¹⁷⁴, na medida em que

¹⁷² *Questões actuaes*, p. 116.

¹⁷³ *Cartas a um abade*, p. 133.

¹⁷⁴ Em 1913, ao referir-se às posições que defendia sobre o movimento católico, e a propósito do facto de ser apodado de «teixeirista», Abúndio da Silva explicava: «Porque a minha doutrina é impecável, os católicos, aos quais esse meu livro desagradou [*Cartas a um abade*], não descobrem outro meio de atacar-me senão dizendo-me *teixeirista* e ligado à política do homem público ao qual teimam em fazer passar por um traidor. Tenho um grande respeito pelo último presidente do conselho de ministros da monarquia: não precisa ele da minha defesa nem ela vem ao caso para o assunto que deve ocupar estas páginas. No

defendeu a constituição do governo de António Teixeira de Sousa¹⁷⁵, entendendo ser necessário reagir às pressões políticas resultantes da fragmentação dos partidos monárquicos e recuperar capacidade governativa por parte da Monarquia Constitucional. Foram estas as circunstâncias que, no balanço estabelecido posteriormente em *Cartas a um abade*, o levaram a afirmar: «A braços com a propaganda intensíssima dos republicanos, severamente disciplinados por uma organização secreta que os últimos ministérios monárquicos não desconheciam, assaltado de todos os lados pela oposição furiosa dos outros partidos coli-

entanto, direi, com todo o desassombro, o seguinte: É fácil descarregar sobre esse primeiro-ministro do último rei constitucional a responsabilidade da queda do trono e gravar-lhe na fronte o estema da traição; como estamos numa época em que é de uso acusar sem provas e caluniar sem escrúpulos, não custa nada fazer do sr. Teixeira de Sousa um novo Conde Julião a entregar aos invasores o último rei dos godos. Simplesmente se não diz que essa tal *traição* seria inútil, sem consequências, se os outros não a secundassem, se nela não se tornassem coniventes. Que fez a casa militar do último reinante? Que atitude tomaram os chefes dos corpos militares, os comandantes das fortalezas, os homens que tinham por dever e obrigação defender as instituições ameaçadas por uma sedição de caserna e por uma sublevação popular? Se o primeiro-ministro traiu, então eles acompanharam-no na traição! Ficaria posto o seguinte dilema: ou foram uns cobardes ou uns cúmplices do suposto traidor. Eu, recordando os dois dias históricos da queda do constitucionalismo cartista, prefiro explicá-los de um outro modo: esses homens, esses chefes militares, que podiam frustrar o movimento revolucionário, apenas traduziram, na sua passividade, o estado de alma da nação. Esta não era republicana, e por isso não se pode dizer que eles fizeram a República; mas a nação reconhecia que a monarquia constitucional estava desacreditada e não podia subsistir, e por isso também eles nada fizeram para a salvar. E quem desacreditou a monarquia? Os monárquicos, pertencendo um bom quinhão na tarefa àqueles católicos nacionalistas que foram o elemento mais irrequieto do último *bloco...*» (*Política religiosa*, p. 69-71).

¹⁷⁵ António Teixeira de Sousa (1857-1917). Médico de formação, esteve sempre ligado ao Partido Regenerador, tendo sido ministro da Marinha e Ultramar (1900-1903) e da Fazenda em sucessivos governos chefiados por Hintze Ribeiro (1903-1904 e, depois, 1906), tendo estado ligado à «questão dos tabacos». A persistente crise política pós-regicídio, provocada pela intensa luta entre as facções monárquica, e o avanço da propaganda republicana com expressão eleitoral, fizeram com que a constituição do seu governo, em Junho de 1910, e as eleições convocadas para 28 de Agosto surgissem com a imposição de uma governação à «esquerda» fortemente combatida pelo «bloco monárquico», acusando a governação de Teixeira de Sousa de prestar-se ao jogo dos republicanos. O resultado das eleições suscitou grande contestação e conduziu ao adiamento da abertura das Cortes para 12 de Dezembro. Pela sua actuação governativa, Teixeira de Sousa pretendia contrariar o clericalismo e responder a questões sociais e operárias, o que patenteava uma indiscutível intencionalidade de captar as franjas mais radicais que se manifestavam na sociedade. «A maioria dos seus ministros dispunha de impecáveis pergaminhos reformistas» (Rui Ramos – A estranha morte da Monarquia Constitucional. In *História de Portugal*. Dir. José Mattoso, vol. 6, p. 353). O ministro dos Assuntos Eclesiásticos e da Justiça, Manuel Joaquim Fratel (1869-1938), prometera o registo civil obrigatório e dera a entender que a lei do divórcio e a lei da separação da Igreja e do Estado seriam objectivos dessa governação. Efectivamente, por portaria de 9 de Julho, o seu ministério condenava, de facto, a execução por parte do arcebispo de Braga da determinação romana em suspender a *Voz de Santo António*, admoestando-o e evocando as prerrogativas do beneplácito régio; a 12 de Setembro, uma nova portaria dissolveu a Associação dos padres marianos da Aldeia da Ponte e, a 4 de Outubro, o *Diário do Governo* publicava outra portaria encerrando a comunidade dos padres jesuítas da rua do Quelhas, estando prevista semelhante atitude para o conjunto das casas da Companhia de Jesus no país. Cf. Fortunato de Almeida – *História da Igreja em Portugal*. Nova ed. Porto; Lisboa: Livraria Civilização Editora, 1970, vol. 3, p. 174 e 269.

gados, incerto da confiança da própria Coroa que lhe entregara o poder, o último ministério monárquico achava-se na estranha situação de não poder marchar, porque a oposição não lho consentia, e de não poder cair, porque a Revolução era inevitável»¹⁷⁶.

Na percepção desta conjuntura, Abúndio da Silva reagia também ao comportamento dos nacionalistas católicos, através de uma linguagem frontal, não sem alguma brutalidade, sublinhando: «Acingissem-se os nacionalistas ao seu programa e reconheceriam que dele lhes adivinha a obrigação de coadjuvar o ministério Teixeira de Sousa na realização da missão histórica que a Coroa lhe havia entregue»¹⁷⁷. E, criticando o seu comportamento, continuava: «Não se fizeram republicanos, mas entreviam a possibilidade duma substituição na alta chefatura do Estado. Queriam um rei de seita e de caserna, e não um rei moderador de todas as forças, ideias, interesses e tendências em conflito. A solução prática que, com são critério, foi ensinada a El-Rei, era detestada pelos atrabiliários do nacionalismo unidos a um *bloco*, que tornava impossível a vida do governo»¹⁷⁸. Abúndio da Silva critica, efectiva e profundamente, o comportamento dos nacionalistas católicos:

«Em fins de Setembro de 1910 já ninguém podia manter ilusões: o ministério Teixeira de Sousa, estava inutilizado e os elementos revolucionários mostravam bem que se preparavam para o golpe decisivo. E pela última vez antes do advento da República, em 29 daquele mês bradei de novo aos católicos do nacionalismo que vissem o mal que estavam fazendo»¹⁷⁹.

A crítica resulta sobretudo da atitude sectária¹⁸⁰ e obstrutiva que Abúndio da Silva considera ter sido assumida pelos sectores católicos afectos ao nacionalismo: «Com efeito, [...] eu não me recordo de ter encontrado no mais descarado e violento jornal republicano qualquer lamento de que o atentado de Fevereiro não tivesse causado maior número de vítimas; mas na imprensa católica, dementada pela constituição do ministério teixeirista, e numa alusão ao regicídio, eu li que ao Sr. D. Manuel II mais valera a morte que a vida!»¹⁸¹. Este ambiente de tensão existente entre católicos e estas circunstâncias, lembradas em 1913, estiveram, em grande medida, na origem da criação do jornal *Correio*

¹⁷⁶ *Cartas a um abade*, p. 135.

¹⁷⁷ *Cartas a um abade*, p. 133.

¹⁷⁸ *Cartas a um abade*, p. 134.

¹⁷⁹ *Cartas a um abade*, p. 141.

¹⁸⁰ Abúndio da Silva denunciava esta atitude comparando-a com o sectarismo radical e republicano: «[...] se alguns nacionalistas, no ataque aos homens que tinham por adversários, não foram tão longe como os desordeiros radicais já foram contra os que detestam, não foi por falta de vontade» (*Cartas a um abade*, p. 113).

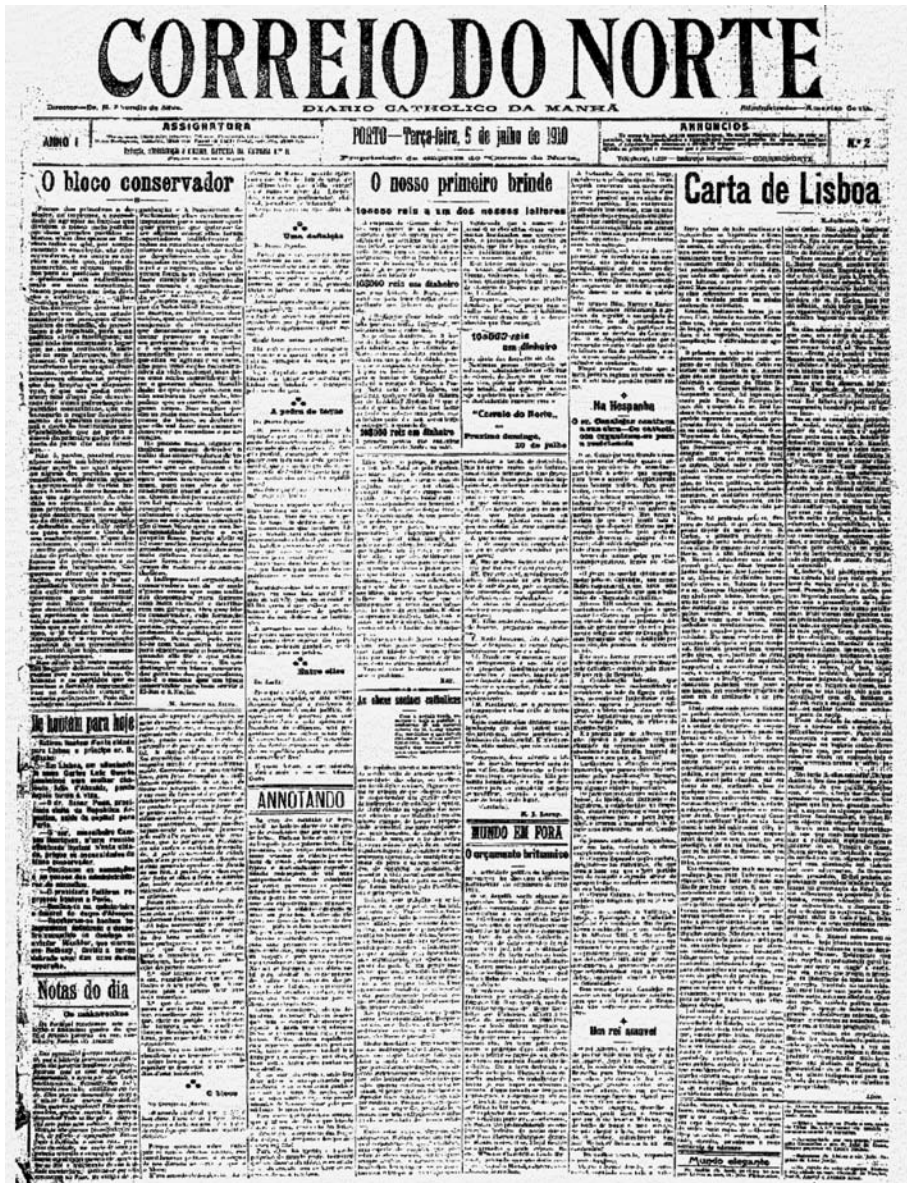
¹⁸¹ *Cartas a um abade*, p. 142.

do Norte: diario catholico da manhã, cujo primeiro número saiu no domingo, dia 3 de Julho de 1910¹⁸². Publicado na cidade do Porto¹⁸³, teve como director o Dr. M. Abúndio da Silva, suspendendo a sua edição a 11 de Fevereiro de 1911¹⁸⁴. No número inicial, inserto na primeira página, com o título «O nosso jornal perante a autoridade», surgia uma carta de 18 de Junho de 1910 dirigida ao bispo diocesano, D. António Barroso, onde Abúndio da Silva expunha os objectivos do jornal a criar sob a sua direcção. Nestes objectivos, fundamentados no pensamento leonino, afirmava tratar-se de uma publicação «sem preocupações ou compromissos partidários de qualquer natureza e espécie», para «fazer uma grande obra de união de todos os esforços, dentro do campo da Igreja, suficien-

¹⁸² Em *Cartas a um abade*, Abúndio da Silva descreveu as razões pelas quais se lançou na criação do jornal *Correio do Norte*: «Eu pressenti o advento da Revolução, e ao ver a terrível confusão que o movimento católico estava fazendo da sua causa religiosa com uma ditadura monárquica, impossibilitando de antemão indispensáveis entendimentos com uma nova situação que já não era possível conjugar, esperei ansiosamente que voz autorizada se erguesse para fazer ouvir em todos os campos que não há incompatibilidades entre a Igreja e as convenientes ou necessárias transformações políticas, pois as épocas históricas umas às outras se sucedem com as suas características diferenciais. Eu convenci-me da urgentíssima necessidade de se fazer ouvir uma voz que, arcando resolutamente com a profunda ignorância em questões religiosas, que tanto era mal da esquerda livre-pensadora como da própria direita católica, mostrasse aos elementos de transformação da política nacional, que a Igreja não era positivamente o nacionalismo ou a monarquia, que o Vaticano não se transladará para o Quelhas ou para a redacção do *Portugal*, e que a acção católica, tal como deriva do Evangelho e como Roma sempre a ensinou, a orientou e a aconselhou, era coisa bem diversa dessa demência que, em nome do catolicismo, estava atirando Religião, Pátria, Liberdade e Coroa para um abismo sem fundo». E, enunciando as razões, refere também alguma decepção relativamente às autoridades: «Eu queria que alguém de autoridade falasse, [...] como paladinos e depositários de uns altos princípios que, superiores às contingências da História, não podem ser atingidos pelas transformações sociais, políticas ou económicas, e igualmente recebem de braços abertos os monarcas e os presidentes das repúblicas», acrescentando ainda: «Esperei que essa voz surgisse e erguesse o reduto que devia defender a vida católica dos perigos que se avizinhavam. E como ninguém a ergueu, ergui-a, para não faltar à minha fé, para não me pesar na consciência o pecado de deixar de queimar o último cartuxo em defesa da Igreja ameaçada e... mal servida. Saí do retraimento a que me votara, interrompi a minha profissão de advogado, joguei o meu pão e o dos meus e com o auxílio de alguns amigos, atirei para o meio da imprensa portuguesa com um diário católico que traduzisse o mais fielmente que me fosse possível a doutrina e os ensinamentos da Santa Sé em matérias políticas». (p. 135-136).

¹⁸³ A redacção, a administração e as oficinas da empresa *Correio do Norte* funcionaram na Bateria da Vitória n.º 11, esquina da rua de S. Miguel. Na altura, Abúndio da Silva tinha o seu escritório de advogado precisamente na rua de S. Miguel n.º 5, 1.º andar.

¹⁸⁴ Esse último número do *Correio do Norte*, o n.º 190, é datado de 1 de Fevereiro de 1911, tratando-se certamente de uma gralha tipográfica, pois corresponderia ao dia 11. No respectivo editorial, assinado pela «Empresa do Correio do Norte», intitulado «Fim de uma série», informava-se que o jornal seria suspenso por um curto período de tempo, voltando às bancas como vespertino. Todavia, já nos n.ºs 92 e 93, de 18 e 19 de Outubro de 1910, o jornal fora publicado sem editoriais pelo facto de Manuel Abúndio da Silva se encontrar doente com «influenza», ocorrendo semelhante situação no n.º 101 de 28 de Outubro. A 28 de Janeiro de Janeiro, no n.º 179, como nota da redacção, era noticiado que o director se encontrava doente. Tendo em conta a conjuntura desse período da República, a interrupção da publicação do jornal deveu-se certamente à conjugação de vários factores como as dificuldades económicas, a reserva ou a hostilidade por parte de meios católicos e revolucionários perante as posições editoriais do matutino e, sobretudo, a precariedade da saúde de Abúndio da Silva, incompatível com o manter a direcção de um jornal diário.



29. Nº 2 do Correio do Norte. Abúndio da Silva ia completar 36 anos quando iniciou este jornal e assumiu a sua direcção editorial. Foi a publicação de sua iniciativa com maior duração. Nas páginas deste jornal distanciava-se, de um modo muito crítico, do nacionalismo católico, acompanhando os acontecimentos que marcaram o último governo da Monarquia Constitucional e os primeiros meses do governo provisório da República. Insistiu na necessidade da união dos católicos para além das opções partidárias, defendeu a liberdade de escolha dos católicos em matéria partidária, destacou a importância da acção social dos católicos como o terreno primordial da mútua cooperação e, ao mesmo tempo que acatando o regime republicano, pugnou pela liberdade da Igreja Católica e da acção dos católicos sob a autoridade dos bispos.

temente grande para abranger todos os combatentes, e todos serão poucos se, como é mister, escolherem o terreno da acção social e popular, onde há tanto e tanto que fazer, na reconquista do povo para a fé e para o moral de Jesus Cristo, nosso Redentor e Senhor»¹⁸⁵. Ainda nessa missiva, querendo sublinhar a diferença com outras práticas existentes, e que condenava, garantia ao bispo, tal como preceituavam as disposições pontifícias, que não havia qualquer sacerdote na redacção do jornal e nenhuma colaboração eclesiástica seria admitida sem a respectiva autorização da autoridade episcopal. Com data de 25 de Junho de 1910, em resposta, D. António Barroso exarou um despacho onde louvava o surgimento da publicação do *Correio do Norte*, por ser «constante desejo animar o desenvolvimento da acção social católica, que encontra na imprensa o seu principal elemento de propaganda [...] que se propõe instruir e educar o povo segundo os ensinamentos da Santa Igreja» e, louvando a vontade demonstrada de subordinação aos «ensinamentos da Santa Sé Apostólica e aos da autoridade eclesiástica diocesana», concluía reiterando a confiança «na fé e nos princípios de que o Director do novo jornal sempre tem dado», garantindo de que «nós mesmo tentamos ler o *Correio do Norte*» pelo que «não nomeamos assistente eclesiástico por o reputarmos dispensável»¹⁸⁶.

A par da crise provocada pela suspensão da *Voz de Santo António* e das tensões geradas em torno do nacionalismo católico, este jornal surgiu na conjuntura política da formação do governo de Teixeira de Sousa e no ambiente pré-eleitoral do escrutínio apazado para 28 de Agosto seguinte. A análise dos editoriais¹⁸⁷ permite percorrer com detalhe um conjunto de temas e acontecimentos dos quais, posteriormente, Abúndio da Silva fez evocação sistemática em *Cartas a um abade*, em 1913. Até à implantação da República foram abordadas com persistência, mas de forma conjuntural, a questão da *Voz de Santo António* e a atitude do governo¹⁸⁸, a actividade dos nacionalistas católicos na sua relação com o bloco conservador e em face da coligação de Teixeira de Sousa¹⁸⁹, as eleições de 28 de

¹⁸⁵ *Correio do Norte*, n.º 1, 3 de Julho de 1910, p. 1.

¹⁸⁶ *Correio do Norte*, n.º 1, 3 de Julho de 1910, p. 1.

¹⁸⁷ A par dos editoriais, as rubricas existentes no início da publicação do *Correio do Norte* eram: Anotando: assuntos da actualidade; Nota do dia; Mundo de fora; Carta de Lisboa; Mundo elegante; Pela cidade; De ontem e hoje; Os mortos; Sessão camarária; Exames; Tribunais; Cartas da província; Telegramas; Informações de Gaia; Praias e termas; Comércio e finanças; Anúncios.

¹⁸⁸ Sobre a supressão da *Voz de Santo António*, cf. os editoriais do *Correio do Norte*: «À roda de uma questão recente», n.º 5, de 8 de Julho de 1910; «A portaria», n.º 9, de 13 de Julho; «A Questão da Voz de Santo António», n.º 15, de 20 de Julho. Nestes textos, Abúndio da Silva critica a natureza regalista da intervenção do governo, sustentando a necessidade dos católicos se unirem em nome da liberdade da Igreja, para terminarem com esse tipo de legislação que permitia intervenções indevidas no campo religioso por parte do poder temporal.

¹⁸⁹ A maioria dos editoriais aborda a realidade política, mas Abúndio da Silva dava particular atenção ao comportamento dos católicos, como por exemplo nos seguintes editoriais: «O bloco conservador», n.º 2, de 5 de Julho de 1910; «Os católicos e os caciques», n.º 7, de 10 de Julho; «Perante o nacionalismo»,

Agosto de 1910 e o voto católico ¹⁹⁰, a crise política e o monarca ¹⁹¹, a mobilização dos católicos diante dessa crise política e as consequências para o movimento católico ¹⁹².

O *Correio do Norte* tem sido evocado, muitas vezes, de forma redutora e imprecisa, como jornal de inspiração franciscana ¹⁹³ e apoio do governo de Teixeira de Sousa ¹⁹⁴, opondo-se aos católicos nacionalistas, com traços de anti-

n.º 10, de 14 de Julho; «O governo e os católicos», n.º 16, de 21 de Julho; «Opinião e paixão», n.º 20, de 26 de Julho; «O bloco e os católicos», n.º 29, de 5 de Agosto; «Nova autocracia», n.º 35, de 12 de Agosto; «Semearam ventos», n.º 54, de 3 de Setembro; «Bloco perdido», n.º 57, de 7 de Setembro; «Radicais», n.º 59, de 9 de Setembro; «Bloco e parlamento», n.º 60, de 10 de Setembro; ou ainda, entre outros mais, «Princípios e processos», n.º 72, de 24 de Setembro.

¹⁹⁰ Cf. os editoriais: «União religiosa e liberdade política», n.º 45, de 24 de Agosto de 1910; «O voto e a consciência», n.º 46, de 25 de Agosto; ou, «O significado da eleição», n.º 47, de 26 de Agosto.

¹⁹¹ Em torno do impacte da crise política no regime monárquico, Abúndio da Silva escreveu vários editoriais como: «Por El-Rei», n.º 33, de 10 de Agosto de 1910; «Caminho perdido», n.º 34, de 11 de Agosto; «As cortes», n.º 63, de 14 de Setembro de 1910; «O governo e a coroa», n.º 68, de 20 de Setembro; «O adiamento», n.º 71, de 23 de Setembro; ou ainda «A rainha», n.º 28, de Setembro.

¹⁹² A necessidade dos católicos se organizarem no plano religioso e, a partir dessa instância, influírem na sociedade e no rumo dos acontecimentos, constituía uma preocupação recorrente nos editoriais de Abúndio da Silva, como são exemplo: «Manifestações públicas», n.º 44, de 23 de Agosto de 1910; «Caminhos», n.º 55, de 4 de Setembro; «A tormenta», n.º 67, de 18 de Setembro; ou «Aos católicos», n.º 73, de 25 de Setembro.

¹⁹³ Depois da suspensão da *Voz de Santo António*, o grupo de franciscanos ligados à redacção da revista dispersou-se e o Provincial da Ordem foi substituído, surgindo uma outra orientação entre os frades no país, donde dificilmente se poderá concluir que o *Correio do Norte* tenha sido uma empresa dos franciscanos. A inspiração deste jornal estava ligada, efectivamente, a um director que, não só defendera as posições da revista de Montariol, como se afirmava irmanado no espírito mendicante. Isto não quer dizer que houvesse contactos e apoio por parte de alguns padres franciscanos. Alves Motta Sobrinho em carta a António Matos Ferreira, datada de 10 Dezembro de 1988, escrevia: «Faltam precisamente nos Diários de meu tio Agostinho Motta, os cadernos de Setembro de 1910 a fins de 1912, vale dizer: da implantação da República em Portugal até à vinda dele ao Brasil onde passou quase três anos. Nesse período, da fundação do *Correio do Norte*, advento republicano e fim do jornal, maior há de ter sido o intercâmbio dos dois, mas não encontrei nenhuma carta ou referência maior. Fiquei sabendo apenas que a 7.8.910, Agostinho Motta mandava para o P. Henrique 400\$000 para o *Correio do Norte*. A 14.8.910, 600\$000 levados pelo P. Pedro. Em 22.8.910, existe a seguinte nota diária: “Falo com o Dr. Abúndio e entrego letra no valor de 1.000\$00”». Alves Motta Sobrinho é brasileiro (S. Paulo), depositário do Diário de Agostinho Motta, seu tio, sobre quem tem publicado alguns trabalhos biográficos. Este mesmo autor, ainda em carta a António Matos Ferreira, datada de 11 de Junho de 1989, afirmava: «Tenho quase a certeza: Livio das cartas de Lisboa poderá ser meu tio, pois é inconcebível que se tenha empenhado na fundação do *Correio do Norte*, para marginalizar-se dele. A escolha de um pseudónimo, a vasta cultura e a força literária poderiam ser do mesmo director da *Voz de S. António*, que os jesuítas tentavam castrar». Contudo, como esclarece Ernesto Castro Leal, no seu estudo já citado, era Quirino de Jesus o autor das cerca de 60 Cartas de Lisboa publicadas sob o pseudónimo de «Livio» até 4 de Outubro de 1910 [Cf. Ernesto Castro Leal – Quirino Avelino de Jesus, um católico «pragmático»: notas para o estudo crítico da relação entre publicismo e política (1894-1926). *Lusitania Sacra*. 6 (1994) p. 368] De facto, estas informações pontuais não permitem considerar o jornal *Correio do Norte* como publicação de orientação ou de influência franciscana e, a existirem, esses contactos foram, sobretudo, individuais.

¹⁹⁴ A propósito do governo de Teixeira de Sousa e a partir do campo monárquico, Abúndio da Silva defendia, sobretudo, a necessidade de um bloco conservador, não para favorecer qualquer partido, mas

-jesuitismo ¹⁹⁵. Nestas apreciações é considerado como tendo tido duas orientações distintas: por um lado, tratar-se-ia de um jornal católico determinado pela polémica da *Voz de Santo António*; e, por outro, invocando a colaboração de Quirino Avelino de Jesus, corresponderia a um jornal político de suporte teixeirista. Contudo, para Abúndio da Silva, para quem a questão central incidia na mobilização católica, onde se considerava a religião e a política como realidades autónomas, reconhecendo a importância da fé para a consciência católica, mas afirmando esta como a instância determinante nas escolhas de cidadania, enquanto expressão da liberdade e do contributo social do católico à sociedade, o *Correio do Norte* representou a sua última grande iniciativa como publicista. A sua fragilidade física afastou-o das lides regulares como jornalista, mas, até morrer, em 1914, publicou ainda um conjunto de obras de explanação sistemática do seu pensamento sobre as relações entre a Igreja e a política, o movimento católico e a autonomia entre religião e política.

A revolta militar que conduziu, entre 4 e 5 de Outubro, ao sobressalto que liquidou o regime monárquico, provocara no seio do catolicismo português reacções diferenciadas sobre a legitimidade do regime que procurava instalar-se e consolidar-se. Para a larguíssima maioria dos católicos, o regime republicano não oferecia qualquer nível de identificação, a não ser aquele que decorria de uma espécie de fatalismo diante da falência do regime monárquico; contudo, para outros, uma outra atitude se impunha, tal como Abúndio da Silva assinalava:

para «bem servir a El-Rei e a Nação» (Editorial «O bloco conservador». *Correio do Norte*, n.º 2 de 5 de Julho de 1910), advertindo os católicos os perigos do seu comportamento: «Contra o sr. Teixeira de Sousa, os católicos têm tanta razão de queixa como contra os outros políticos do regime. Declararem-lhe uma guerra sem quartel, como estamos vendo, é carregar de explosivo e de metralha uma bomba que fatalmente reventará ao meio do nosso campo. É impelir para a vindicta, para a perseguição, quem nunca nos ameaçou com ela. Recordemo-nos todos os católicos de que se os tempos correm sombrios para nós, é porque nós mesmos nos encarregámos de também aumentar as nuvens que nos toldam o horizonte» (Editorial «O governo e os católicos». *Correio do Norte*, n.º 16, 21 de Julho de 1910, p. 1). Diante da conjuntura política dois vectores norteavam os escritos de Abúndio da Silva a propósito do governo de Teixeira de Sousa: por um lado, em ordem a preservar o regime e a autoridade do rei, a necessidade de se superar a instrumentalização do monarca por parte dos progressistas e das dissidências partidárias; e, por outro, o dever dos católicos apoiarem um governo com essa finalidade em vez de se juntarem à oposição monárquica que, em seu entender, acabaria por favorecer os sectores radicais e anti-monárquicos.

¹⁹⁵ Abúndio da Silva considerava o anticlericalismo como «O inimigo» (Editorial do *Correio do Norte*, n.º 4, de 7 de Julho de 1910, p. 1) e era defensor da liberdade das congregações religiosas como expressão da liberdade da Igreja, não combatendo a Companhia de Jesus enquanto tal. A disputa e atritos com os Jesuítas tinham a ver com o facto de padres da Companhia, pela sua actuação e escritos, divulgarem e, em seu entender, influírem erroneamente os católicos sobre a relação entre religião e política, ao pretenderem subordinar a consciência à obrigatoriedade do voto confessional. O modo de agir como um todo por parte da Companhia, provocava também a impressão de que esta funcionava no país em detrimento da autoridade episcopal, à qual Abúndio da Silva considerava pertencer o primado sobre os católicos e o seu envolvimento na sociedade. Por parte de Abúndio da Silva tratava-se, sobretudo, da afirmação de uma outra sensibilidade eclesial.

«A República é hoje o regime nacional aceite pelas forças vivas do país. Vivamos nela. É o nosso dever de católicos, é o nosso dever de cidadãos»¹⁹⁶. Para ele, tratava-se de uma nova situação, que conferia também oportunidade à Igreja Católica, sobretudo em dois aspectos fundamentais: por um lado, a liberdade; e, por outro, um programa de renovação do próprio catolicismo – um programa de educação religiosa. A análise de todo este processo, e as respectivas repercussões no país com a revolução republicana, foram equacionadas por Abúndio da Silva em três dos seus últimos livros publicados: *A Igreja e a política* (1911), *Cartas a um abade* (1913) e *Política religiosa* (1913).

5. MODERNISMO POLÍTICO E RELIGIOSO

Estabelecida nas suas principais linhas a actuação de Abúndio da Silva, desde o início da desagregação monárquica até aos primórdios da instauração republicana, pode considerar-se que na sua reflexão se articulavam três aspectos: a importância da questão social, como fundamento da intervenção política dos católicos, na sua estratégia de resolução da questão religiosa. No entanto, o seu posicionamento encontrara não só resistências, mas suscitara também antagonismos e inimizades pessoais¹⁹⁷ que, a breve trecho, gerariam suspeitas de modernismo¹⁹⁸. Tendo como horizonte estabelecer um clima de acalmação política susceptível de conferir uma conservação das estruturas monárquicas, mas sobretudo preservar a Nação como entidade própria, expressa nesta circunstância pela soberania do monarca, o posicionamento de Abúndio da Silva partia da valorização de uma atitude prática de tolerância: «Precisamos de fazer a nossa propa-

¹⁹⁶ Editorial «A República», *Correio do Norte*, n.º 84, 8 de Outubro de 1910, p. 1.

¹⁹⁷ É notório e indiscutível que, através da escrita, Abúndio da Silva polemizou e atacou personalidades significativas do meio católico. A polémica referida com o Padre Roberto Maciel, em Novembro de 1909, gerou por arrastamento tensões com o Conde de Samodães, na altura o director de *A Palavra*. Essas críticas tomaram uma forma mais contundente e uma certa rudeza quando, em 1910, foram direccionadas a padres da Companhia de Jesus e à orientação de Alberto Pinheiro Torres como primeiro responsável do Partido Nacionalista. Este ambiente de polémica e tensão permanecia ainda nos seus escritos de 1913 e deixou traços no seu Testamento, em 1914.

¹⁹⁸ O rasto destas suspeitas encontra-se, antes de mais, na correspondência sobre a *Voz de Santo António* existente no ANTT – Arquivo das Congregações; caixa 180 (cartas sobre a questão da Voz de Santo António), mas também na correspondência existente nos Arquivos das Cúrias Gerais dos Franciscanos e Jesuítas, em Roma. Nessa correspondência, a par de longas explicações quer das acusações, quer da negação destas, existem diversas listas manuscritas ou dactilografadas sobre os erros modernistas de que a revista era acusada. É neste contexto que o nome de Abúndio da Silva surge referido como defensor da revista e das posições dos redactores franciscanos de Montariol. Importa sublinhar que o problema mais delicado se referia, efectivamente, à revista, pois estava ligada a uma congregação religiosa; já no caso de Abúndio da Silva, a perspectiva era distinta, pois tratava-se de um indivíduo isolado, sem articulação estreita com qualquer forma organizada de associação ou movimento católico, embora na correspondência se insinue ser por estes instigado.

ganda, e nesta devemos mostrar que, como católicos, sabemos conciliar a intolerância dogmática, inseparável da verdade eterna, com a tolerância civil, indispensável à sociedade e à própria religião»¹⁹⁹.

Se desde a década de 70, no século XIX, houvera uma preocupação constante de reestruturação e revitalização por parte da Igreja Católica em Portugal, foi contudo a partir dos anos 90 que se colocaram as questões mais pertinentes, nomeadamente sobre a organização e o conteúdo da intervenção política dos católicos, mas não só. Esta intervenção articulava-se também com outros aspectos, nomeadamente o desenvolvimento dos parâmetros de actuação do movimento católico.

A problemática subjacente à intervenção política dos católicos envolvia questões como a concepção da sociedade e da actividade política, a definição ou valorização de diferentes formas de intervenção (partido, união ou grupo de pressão), e ainda apreciações diversas da evolução da conjuntura política. As obras mais significativas de Manuel Abúndio da Silva – *O Dever Presente* (1908), *Nacionalismo e Acção Católica* (1909), *Questões Actuais* (1910), *A Igreja e a Política* (1911), *Cartas a um Abade* (1913) e *Política Religiosa* (1913) – trataram de todas estas questões. Neste conjunto de textos percebe-se que houve uma evolução pessoal marcada pela doutrina papal sobre o *ralliement*, que ele, aos poucos, assumiu e defendeu, não como algo conjuntural, mas como uma atitude de relação entre a Igreja e o poder público, nomeadamente republicano. Todavia, como já foi apreciado, não foi exactamente a este nível que se geraram as principais dificuldades.

O meio católico português fora alertado, já em 1906, para as reservas pontifícias sobre a relação entre católicos e política, nomeadamente no respeitante ao caso italiano, com a actuação de Romulo Murri, como a imprensa da época noticiara²⁰⁰. A par das questões suscitadas pela controvérsia entre ciência e fé, nomeadamente introduzida pelo criticismo histórico²⁰¹, outras foram sendo

¹⁹⁹ *Questões actuaes*, p. 207.

²⁰⁰ Como, por exemplo, a notícia surgida sobre a reacção de democratas cristãos napolitanos às posições do papa: «Os democratas cristãos protestam contra a encíclica de Pio X. A liga do abade Murri dirigiu aos seus membros uma circular declarando imerecida a censura do chefe da Igreja Católica. A Liga continuará a sua obra verdadeiramente cristã no terreno civil e social, e a secção napolitana desta liga dos democratas cristãos afirmou de novo a sua independência para com o papa em matéria política, assim como em propaganda democrática» («Pio X e os democratas christãos – Um protesto». *Correio do Norte*, 9 de Agosto de 1906, p. 1). A condenação papal dizia respeito, sobretudo, a dois aspectos: a valorização da democracia no campo político e a afirmação de independência para com a autoridade eclesiástica em matéria política.

²⁰¹ Cf. Pietro Scoppola – Recenti studi sulla crisi modernista: rassegne. *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*. 2 (1965) 275-310. Mais recentemente, Émile Poulat chamou a atenção para que «La crise moderniste et la réaction antimoderniste qui en est inséparable sont à l'origine d'un traumatisme profond dans le catholicisme français, pour s'en tenir à lui» (*Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*. 2ª ed. Tournai: Casterman, 1979, p. I). Por razões e em circunstâncias diversas, a crise modernista tingiu todo

associadas ao modernismo, com destaque para o plano do envolvimento político dos católicos. Estas questões resultavam de uma tensão persistente entre modernismo e integrismo religioso, de tal modo que se estabelecia, tendencialmente, uma estreita relação da religião com o nacionalismo²⁰², surgindo este como oportunidade de afirmação de identidade, onde a tectura do religioso conferia a dimensão da tradição contraposta ao moderno como perigo de dissolução da autenticidade, da verdade²⁰³.

o mundo católico, gerando um ambiente de suspeição nesse universo religioso ao nível da produção teológica e do envolvimento sócio-político dos católicos. Este mesmo autor refere que, «au sens strict et historique, le terme “modernisme” est apparu en Italie au début de 1904 et a reçu sa consécration de l’encycliclique *Pascendi* en 1907. Il désigne un phénomène interne au catholicisme: non point tous les excès de la modernité, mais ceux-là seuls que des catholiques, “les ennemis du dedans” comme on les appellera, s’efforcent d’acclimater dans leur Église. Ces excès ont d’abord paru de nature culturelle, dictés par le souci d’un catholicisme plus éclairé que celui de l’enseignement scolastique; puis ils ont semblé se produire dans tous les domaines, comme la contestation multiforme et généralisée, franche ou larvée, d’un système total, de ses bases théoriques et de ses formes concrètes. Aux yeux de la tradition stricte, modernisme savant et, par exemple, modernisme social sont ainsi apparus comme des expressions diverses d’un même phénomène, quels que soient les liens réels qu’on puisse établir, ou imaginer, entre elles.» (Modernisme. In *Dictionnaire de l’histoire du christianisme*, p. 687). Afirma ainda: «Au début du XXe siècle, la crise moderniste révèle, dans les limites d’un cercle restreint d’intellectuelles, l’immense gravité des problèmes posés par l’esprit moderne à la tradition chrétienne. Elle annonce les grands ébranlements contemporains. [...] Car le modernisme, ce fut cela: un mélange de guerre sainte et de guerre civile dans la maison de Dieu, plus précisément dans l’Église catholique au début du siècle. Un combat pour la vérité, autour de la vérité religieuse: contestée, défendue telle qu’elle était traditionnellement enseignée et transmise», até porque esta realidade se encontrava em contraponto com «la critique catholique intransigente de cette modernité» que «n’est pas restée purement négative et théorique: c’est elle, en particulier, qui a inspiré et engendré ce qu’à partir de 1870 on va nommer “le mouvement social catholique”, de l’Action catholique sous ses différentes formes au syndicalisme chrétien et à la démocratie chrétienne, sans parler des multiples initiatives ordonnées à l’apostolat populaire. Rien n’a été plus vivant et plus agissant que ce catholicisme *antimoderne*.» (Émile Poulat – *Modernistica: horizons, physionomies, débats*, p. 23 e 26).

²⁰² A propósito de uma particular intensificação do movimento nacionalista polaco, o historiador italiano Gabriel De Rosa refere: «D’accordo, modernismo e integrismo fanno sempre parte, come fratelli siamesi, della storia del conflitto o dell’incontro, a seconda dei casi, della chiesa con la società moderna e con le ideologie della modernizzazione: dal liberalismo al socialismo, dalla nascita della fabbrica alla crisi agraria, dal mutualismo operaio alle leghe e ai sindacati. [...]» (Prefácio. In Jerzy Kłoczowski, dir. – *Storia del Cristianesimo in Polonia*. Prefazione di Gabriele De Rosa. 1ª ed., Bologna: Centro Studi Europa Orientali, 1980. p. 18). Ao analisar o desenvolvimento do papel de Jasna Góra como lugar de peregrinação e de manifestações de carácter religioso-patriótico, destaca a intensificação desse movimento nacionalista polaco associado ao catolicismo intransigente e, simultaneamente, popular. No início do século XX, esta recomposição do catolicismo foi importante um pouco por todo o lado; com evidentes manifestações em Portugal, onde, de certo modo, se enquadram aspectos significativos do catolicismo português e o posterior surgimento, em 1917, do movimento religioso em torno de Fátima.

²⁰³ Émile Poulat, cujos estudos têm marcado a historiografia sobre o «modernismo», esclarece ainda: «La question reste ouverte de la portée à donner aux mots “modernisme” et “modernistes”. Les documents pontificaux leur ont donné un sens précis qu’ils ont eux-mêmes peu à peu élargi, mais qui implique toujours déviation doctrinale, hétérodoxie; ils en ont ainsi fait une étiquette infamante.» (Modernisme. In *Dictionnaire de l’histoire du christianisme*, p. 694).

O que provocara o ataque às posições da *Voz de Santo António* dizia sobretudo respeito à destrinça entre união e partido, à finalidade religiosa e à instrumentalização política da organização católica, mas também, como foi assinalado, à não confessionalidade partidária, à valorização da democracia, à liberdade de consciência. As suspeitas de modernismo caíram também sobre outras publicações católicas portuguesas, como no caso dos *Estudos Sociaes* do CADC de Coimbra ²⁰⁴. Viviam-se um ambiente em que a acusação de modernismo encarnava também uma luta interna na Igreja Católica pela definição de espaços de influência e de modelos eclesiológicos na relação com a realidade.

Por seu lado, Abúndio da Silva fazia todas as ressalvas para autenticar a centralidade da religião e a condução do movimento católico pelas autoridades eclesiásticas; contudo, o que gerava dificuldade e confronto tinha a ver com a recusa da sua parte em associar o bloco católico a uma frente partidária que se apresentasse essencialmente como intransigente e desenvolvendo uma política sectária oposta a outras. Já em plena República, sem deixar de criticar o jacobinismo republicano, Abúndio da Silva zurzia contra o que considerava ser um «jacobinismo branco» ²⁰⁵, que identificava com um nacionalismo enredado num comportamento mimeticamente sectário. Esta posição foi denunciada e suscitou renhida contestação, essencialmente por ser considerada transigente, portanto como uma posição contaminada pelos males da sociedade, pelos inimigos da Igreja. E, ao defender publicamente as posições da *Voz de Santo António*, de certo modo, foi atingido por uma acusação similar, não só ecoada em certos meios jornalísticos católicos portugueses ²⁰⁶, como circulando na correspondência que preencheu esse processo contra a revista franciscana, nomeadamente nas instâncias da Cúria Romana ²⁰⁷.

Não houve, todavia, em Portugal, nenhum processo idêntico, mesmo em menores proporções, como os que ocorreram com Alfred Loisy ²⁰⁸, com Romolo

²⁰⁴ Cf.: Jorge Seabra – O impacto do modernismo em Portugal: o caso dos Estudos Sociaes, revista catholica mensal. In Jorge Seabra; António Rafael Amaro; João Paulo Avelãs Nunes – *O C.A.D.C. de Coimbra, a Democracia Cristã e os inícios do Estado Novo (1905-1934)*, p. 17-81; Manuel Clemente – Modernismo. In *DHRP*, vol. 3, p. 249-251.

²⁰⁵ Expressão que utiliza por contraposição ao jacobinismo revolucionário, sobretudo nas suas obras *Questões actuaes, Igreja e política* e *Cartas a um abade*.

²⁰⁶ Nomeadamente em jornais católicos que ele próprio criticou como *Revista Catholica*, *O Petardo* ou *O Portugal*, entre outros.

²⁰⁷ Como já foi referido, a correspondência existente nos Arquivos das Cúrias Gerais em Roma dos Franciscanos e dos Jesuítas revela traços desta acusação.

²⁰⁸ Alfred Loisy (1857-1940). Exegeta no Instituto Católico de Paris, desde 1881 encarregue da cadeira de Sagrada Escritura. Por causa do seu ensino e escritos foi-lhe retirada essa cadeira pelos bispos no seguimento da encíclica *Providentissimus Deus* (1893) sobre os estudos bíblicos. Nomeado em 1900 para a École Pratique des Hautes Études, foi eleito para a cadeira de história das religiões no Colégio de França em 1909. O seu prestígio, apesar das contrariedades por parte das autoridades eclesiásticas, tornou-se notório com a sua obra *L'Évangile et l'Église* (1902), onde refutava o estudo de Adolf von Harnack,

Murri²⁰⁹ ou Marc Sangnier²¹⁰. É certo que as condenações estabelecidas em torno destes casos, como que acautelavam ou dissuadiam manifestações individuais ou de grupo a suscitar questões idênticas noutros ambientes católicos, devido às sanções canónicas previstas. Pode também considerar-se que nem o quadro doutrinal, nem as formas organizativas, atingiram em Portugal as disposições que se encontraram noutras latitudes, mas não por desconhecimento desses factos. O que ocorreu foi a suspensão de uma revista, suspensão essa que gerou uma questão delicada de política religiosa interna porque, suscitando o pronunciamento dos vários quadrantes sócio-políticos e ideológicos²¹¹, conduziu à intervenção do governo, o que gerou outra tanta polémica.

L'Essence du christianisme (1900). O seu programa de reflexão e de hermenéutica bíblica foi refutado, nomeadamente por Maurice Blondel em *Histoire et Dogme* (1904); contudo, foi a condenação da encíclica *Pascendi* (1907) que o levou a abandonar o sacerdócio, em 1907, e que conduziu à sua excomunhão a 7 de Março de 1908. O seu pensamento pretendia uma reforma da Igreja a começar pelo seu «regime intelectual» (Jacques Gadille – Face aux nouvelles sciences religieuses: le modernisme. In *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, vol. 11, p. 442).

²⁰⁹ Sobre a problemática modernista em Romolo Murri, cf. Silvano Merolle – Murri modernista e Murri sociólogo. In *Romolo Murri nella storia politica e religiosa del suo tempo*, p. 613-619.

²¹⁰ Marc Sangnier (1873-1950). Ainda como estudante iniciara, em 1893, no contexto do *ralliement*, reuniões e conferências com estudantes com o objectivo de reconciliar os católicos com a República e de aprofundar o ideal de democracia. Esta dinâmica, e o seu jornal *Bulletin de la Crypte*, surgido a 10 de Janeiro de 1898, fundiram-se em 1899 com outra experiência e outra publicação: *Le Sillon*, fundado por Paul Renaudin em 1894. Do encontro destas duas realizações e destes dois jovens católicos surgiu o movimento *Sillon*, cujo objectivo central era o de «reconciliar o Povo com Deus». Desenvolvendo círculos de estudo, rapidamente se expandiu em diversos pontos da França, articulando-se em muitos sítios com a dinâmica da Associação Católica da Juventude Francesa (ACJF), tendo, a partir de 1905, integrado a dimensão política com uma abertura à esquerda, distanciando-se da democracia cristã mas também dos socialistas. Tratava-se de uma posição difícil, pois suscitava a reacção dos realistas da Acção Francesa, que acusavam os membros do *Sillon* de se aliarem aos anticlericais, e por parte dos sectores radicais, que os consideravam marcados pelo clericalismo hipócrita. O seu empenhamento político, particularmente desde as eleições legislativas de 1906, centrava-se na valorização da democracia e na possibilidade de juntar todos aqueles que, cansados das disputas partidárias, eram homens de boa vontade. A sua expansão e ressonância, mesmo se sem grande expressão eleitoral, provocou a hostilidade de bispos que impendem nas suas dioceses a organização do movimento, com especial receio da influência junto do clero jovem. A 25 de Agosto de 1910, Marc Sangnier tomou conhecimento da carta de Pio X aos bispos franceses condenando o *Sillon*, na qual o movimento era censurado pela fraca formação histórica e teológica dos seus membros, pela sua imprecisão ideológica, pela sua doutrina de nivelamento social, pelo seu democratismo político e religioso, pela sua independência em relação ao episcopado. Diante desta posição papal, Marc Sangnier acatou a suspensão do movimento, tendo o *Sillon* desaparecido como instituição global. Cf. Pierre Pierrad – *Les laïcs dans l'Église de France (XIXe – XXe siècle)*. Paris: Les Éditions Ouvrières, 1988, p. 137-142.

²¹¹ Exemplo destas reacções encontra-se em diversos jornais da época, com destaque para os meios não-católicos e claramente anticlericais. O jornalista Paulo Emílio espelha estas sensibilidades nas suas crónicas publicadas em *A Lanterna*, como é o exemplo de «O nacionalismo e o franquismo ou a obra da organização clerical» (18 de Novembro de 1909). Em 1913, Eurico Seabra, no capítulo X: «Os jesuítas em guerra aos franciscanos» da sua obra *A Igreja, as congregações e a República*, p. 451-496, apresentava, de forma desenvolvida, a perspectiva de que a crise em torno da *Voz de Santo António* tinha correspondido à vontade de hegemonia dos jesuítas na Igreja Católica e, por esta via, no país. Isto é, a existência de um conflito interno ao catolicismo permitiu, aos sectores mais radicais em torno da questão religiosa, a ela-

Mas fora o debate entre católicos em torno da adesão partidária e do exercício do sufrágio que se tornara crucial, porque estes dois comportamentos diziam respeito ao entendimento sobre o modo como a religião desenhava e desempenhava o seu próprio enquadramento social. Disputaram-se, assim, concepções distintas e antagónicas. E, neste contexto, Abúndio da Silva, recorrendo sistematicamente à doutrina pontifícia, pretendia demonstrar que «ninguém é obrigado em consciência a aderir a um *partido* político determinado, [...]; isto é, um corpo político com o seu programa e os seus laços disciplinares. Aderir a um partido determinado é aceitar as suas ideias políticas, e quanto a estas há a maior liberdade para cada um seguir as que quiser, contanto que sejam lícitas e honestas»²¹². Segundo ele, o facto dessas ideias poderem corresponder a um partido liberal não as tornava inválidas, «da mesma forma que um acto de caridade não se torna repreensível porque é praticado por um budista e um ateu»²¹³. Desta análise decorria uma distinção entre a legitimidade e autonomia das ideias políticas e a defesa intransigente da Igreja e dos seus princípios, o que responsabilizava o católico enquanto tal, conforme propunha no seguinte raciocínio:

«Logo o católico que tem afeição a essas ideias não pode ser compelido a renunciar a elas como um dever iniludível. Essas ideias meramente políticas são o objecto próprio dos partidos meramente políticos, e portanto o católico reprova as teses ou planos liberais do partido que as perfilha, mas não renega essas ideias, e pode, conjuntamente com os sequazes desse partido, defendê-las e empregar os meios legais para lhes dar realização prática»²¹⁴.

Caberia, por seu turno, aos católicos como «cumprimento dos seus deveres», «não [...] desarmar no combate contra o que esse partido pretende de contrário à Igreja e na revogação das leis liberais ou regalistas que ele haja promulgado; porque – sublinhava ele – se acompanhar esse partido na sua acção meramente política e se abster de combatê-lo nas suas reclamações liberais e de pugnar pela abolição das leis opressivas da Igreja, comete um grave pecado de omissão, dá mais importância aos interesses políticos do que aos religiosos e procede como filho que se mostra indiferente pelo cativo e pelos maus tratos infligidos a sua mãe»²¹⁵. Apesar da sua proveniência legitimista, havia nesta formulação o recurso ao reconhecimento da liberdade que apartava o político do religioso, o

boração de uma tese sobre o *complot* contra a sociedade, não deixando, simultaneamente, de gerar uma grande incomodidade nos meios católicos, pois estas reacções reforçavam a ideia de que defender as posições da revista franciscana só fornecia argumentos aos «inimigos da Igreja».

²¹² *Questões actuaes*, p. 63.

²¹³ *Questões actuaes*, p. 63.

²¹⁴ *Questões actuaes*, p. 63-64.

²¹⁵ *Questões actuaes*, p. 64.

que confundia e fazia reagir quer a tradição liberal constitucional que perfilava a confessionalidade do regime monárquico, quer a intransigência que tendia a fazer traduzir a escolha católica numa determinação partidária.

Assim, para Abúndio da Silva a questão religiosa tinha uma dimensão específica que, no seu entender, era transversal a todo o espectro político, decorrente do dever de se ser católico, e não resultado da adesão a uma formação partidária específica, donde importava que não quisessem «transformar o nobre e esperançoso partido nacionalista num coio de hipócritas ou num manicómio de fanáticos»²¹⁶. Nesta altura, em finais de 1909, segundo Abúndio da Silva, o nacionalismo católico como forma partidária ainda constituía uma referência, mas em perigo de desintegração, como afirmava:

«Tragam para o nacionalismo uma massa de população que se faz nacionalista, não porque a sua convicção seja essa, mas porque a coagiram a vir para cá, em nome de uma obrigação que não existe senão para quem está instruído e convencido das excelências deste partido, e dentro em breve digam-se onde jaz, para lá irmos desfolhar as nossas saudades, essa característica basilar do impersonalismo»²¹⁷.

Não sem alguma ironia, Abúndio da Silva distingue diversos planos: a condição de ser católico e as respectivas obrigações políticas daí decorrentes; a escolha partidária subordinada às exigências da legalidade e da honestidade; e o exercício do voto como instância e prática na qual, cruzando-se aqueles dois planos, se mantinha, contudo, a sua autonomia. Se nesta elaboração pode ser descortinado algum aspecto de modernismo, isso nada tem a ver com aspectos doutrinários em termos da revelação ou dos princípios disciplinares, mas da interpretação sobre a liberdade e a autonomia dos católicos no terreno da prática política. Portanto, importa registar que, mesmo depois da desautorização romana da *Voz de Santo António*, Abúndio da Silva persistiu no desenvolvimento do seu pensamento sobre estas questões.

Sem pugnar por aquilo que se considerava ser o modernismo político, mesmo se foi objecto dessa suspeita, contudo, na explanação do seu pensamento, encontram-se elementos eivados de uma modernidade que, embora incipiente, apontava para aspectos de um novo paradigma de autonomia do religioso em torno da liberdade da Igreja e do católico, em torno do ser católico e do ser cidadão. O marco desta elaboração foi o movimento católico, entendido como acção social e popular dos católicos, enquanto potenciador da vivência em sociedade, e

²¹⁶ *Questões actuaes*, p. 67.

²¹⁷ *Questões actuaes*, p. 67.

a sua não subordinação ao político, tomado este como instrumento do poder do Estado. A pertinência deste percurso intelectual e militante, apesar de ter permanecido associada a uma perspectiva conservadora de sociedade, encontra-se no facto de apontar para uma outra forma de colocar socialmente a crença na sua autonomia. Através desta autonomia, Abúndio da Silva pretendia libertar a religião do espartilho do controlo político e, simultaneamente, procurava a possibilidade dessa afirmação religiosa no interior da sociedade liberal, num momento em que esta se encontrava num processo de radicalização com a instauração republicana e a respectiva legislação adjuvante.

CAPÍTULO 5

A LIBERDADE DA IGREJA E DO CATÓLICO DIANTE DA RECOMPOSIÇÃO SOCIAL E POLÍTICA

A valorização da liberdade, enquanto possibilidade da Igreja Católica realizar a sua missão de forma autónoma, foi uma atitude que Abúndio da Silva assumiu como combate, situando-a em duas frentes simultâneas: na sua relação com a sociedade e no interior da própria Igreja. Segundo ele, o problema da liberdade residia, antes de mais, na possibilidade da religião e da Igreja exercerem a sua presença na sociedade fora de qualquer tutela política, daí as suas persistentes críticas ao regalismo vigente na Monarquia Constitucional ¹; isto é, preconizava a necessidade dos católicos poderem expressar publicamente as suas convicções e favorecer os princípios religiosos como práticas sociais. Esta possibilidade correspondia, no seu ponto de vista, a uma forma mais adequada da própria Igreja exercer a sua função e cumprir a sua finalidade. O católico – conforme entendimento expresso nos seus escritos – devia compenetrar-se nas tarefas que o conduzissem a disputar nos terrenos social e político a influência e o poder às forças anti-religiosas, às forças revolucionárias e progressistas que rejeitavam o concurso público do religioso e do eclesiástico, porque o exercício dessa liberdade conduziria ao «trabalho de reconstrução e de restauração religiosas» ².

Em tudo o que Abúndio da Silva escreveu não se encontra propriamente um pensamento original, apesar de, no contexto português, representar um caso

¹ Esta crítica é formulada de forma desenvolvida e persistente em *O Dever presente* (1908), nos diversos editoriais nos jornais *A Palavra* ou *Correio do Norte*, e também em *Questões actuais* (1910) e nas *Cartas a um abade* (1913), conforme já referido anteriormente.

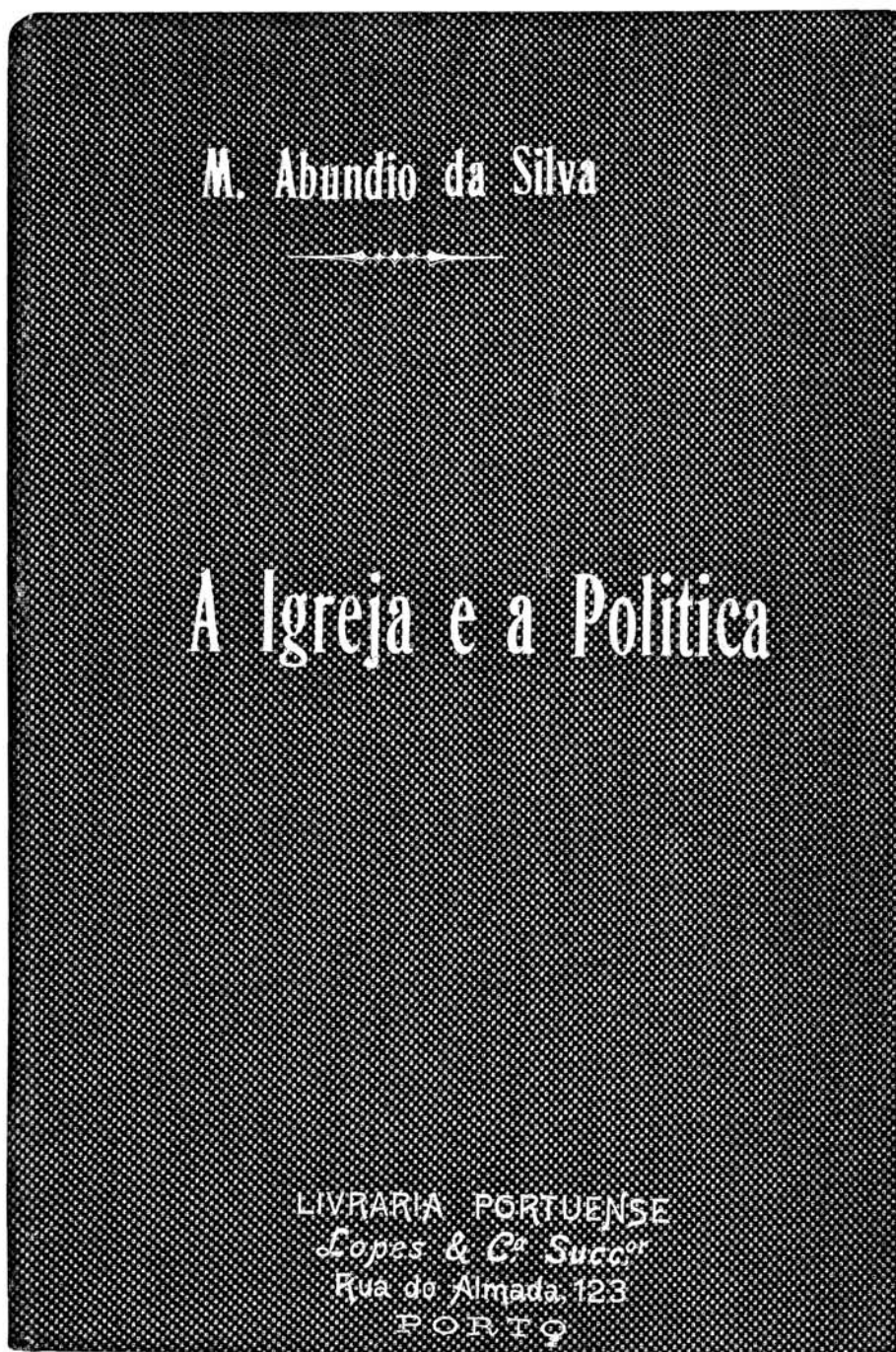
² *Cartas a um abade*, p. 369.

muito peculiar pelos temas que abordou e pelas circunstâncias em que o fez. Pode considerar-se que foi, acima de tudo, um divulgador do pensamento pontifício sobre as questões sociais e sobre a participação política dos católicos, embora o que lhe confira maior relevância seja o facto de aplicar esse pensamento à realidade portuguesa. Contudo, não foi um simples reproduzidor, pois afirmou a sua autonomia, a sua capacidade de discernir e tomar posições em face de situações concretas. Ao fazê-lo, denunciou os que «agarrados às suas preferências políticas, elevam estas a critério da sua acção religiosa e como que identificam a religião com um determinado ideal partidário»³, manifestando-se assim portador de uma sensibilidade específica dentro do catolicismo português. Fazendo parte da elite católica esclarecida e activa, encontrou-se de certo modo isolado, pelo menos em posição minoritária, mesmo se teve solidariedades e se houve posteriormente algum eco e repercussão das suas proposições entre sectores católicos em Portugal, incluindo os hierárquicos⁴. Assim, mais do que uma questão de originalidade nas suas posições, o que importa indagar é o significado da sua acção e reflexão e a amplitude da sua influência.

Se a revolução republicana marcou um antes e um depois, que também Abúndio da Silva não deixou de evidenciar, pode apreciar-se, contudo, o todo articulado que constituíram as suas intervenções e a sua reflexão, desde o período em que se afastou e rompeu com o Partido Nacionalista, em que se posicionou no debate sobre o voto e a democracia cristã no contexto do confronto entre a *Voz de Santo António* e o *Novo Mensageiro do Coração de Jesus*, até à última polémica que travou em 1913, no ano anterior à sua morte, em torno da relação conveniente dos católicos com o regime republicano. Este percurso ficou assinalado por um conjunto de escritos que, encarando polémicas e um combate político-religioso, foi também uma oportunidade de explicitar os contornos de um programa de regeneração católica. Os títulos que dizem respeito a esta etapa do seu percurso são: *Questões actuaes* (1910), *A Igreja e a política* (1911), *Feminismo e acção feminina* (1912), *Cartas a um abade* (1913) e *Política religiosa* (1913). Formulando as suas reflexões a partir da problemática política, e centrando-se sempre na relação entre o religioso e o social, Abúndio da Silva, ao referir o sentido global da sua actuação, esclarece: «nunca renunciámos ao direito de criticar, de um modo objectivo, a acção política e religiosa dos nossos irmãos na fé, sem a menor pretensão de julgar ou devassar as suas intenções», pois o seu objectivo consubstanciava-se na vontade de expor «a verdadeira doutrina católica e disse-

³ *Política religiosa*, p. 8.

⁴ Há vestígios do reconhecimento público e eclesial de Abúndio da Silva, tal como foi apresentado no primeiro capítulo deste trabalho. E também existem vários indícios da boa receptividade das suas posições e opiniões junto da Corte (Anexo VII, p. 504) e por parte de figuras eclesiásticas, nomeadamente prelados, como foi o caso de D. Augusto Eduardo Nunes, arcebispo de Évora.



30. Capa do livro *A Igreja e a Política*, escrito por Abúndio da Silva e publicado em 1911.

cando erros e abusos cometidos». Ele pretendia «lançar bases seguras e uma indispensável obra de reconciliação nacional», e trazer um «modesto tributo para a solução do problema do qual dependem os destinos da Pátria», num «período de extrema gravidade para o futuro da Igreja em Portugal»⁵. No conjunto das obras referidas, que pontuaram a intervenção de Abúndio da Silva no último período da Monarquia Constitucional e na primeira fase da República, foi desenvolvida uma argumentação onde se articulavam as questões do envolvimento político dos católicos com a defesa da liberdade da Igreja:

«Não convidamos um só homem a renunciar às suas afeições políticas: incitamos todos os católicos a saberem sacrificá-las às necessidades superiores da Religião, colocando no terreno constitucional da legalidade estabelecida toda a sua acção para restituírem os direitos de que Ela foi esbulhada e a liberdade que é essencial ao cumprimento da sua missão divina»⁶.

Se se exceptuar o livro sobre a problemática específica da mulher – *Feminismo e acção feminina* – e que, de uma outra forma, corresponde também à formulação de um projecto pedagógico sobre a restauração católica da sociedade, as demais obras pugnam por esclarecer a justeza dos princípios que deviam nortear a intervenção dos católicos, no contexto das circunstâncias políticas concretas, que vão do reconhecimento da crise do regime monárquico até à defesa do acatamento necessário ao novo regime – a República. E, nesta perspectiva e contexto, ele insistia, como que um constante *leitmotiv*: «acostumámo-nos a discutir e a respeitar os homens, e a não negar o valor moral ou intelectual dos adversários», explicando também que escrevia para combater «a ignorância, uma ignorância crassa em matéria religiosa, a leviandade no juízo e a paixão cega», considerados «lamentável e comprovada vulgaridade». E com este intuito dirigia-se aos «homens de boa-fé», sublinhando que «escrevemos para homens de boa-fé como nós católicos, ou livres-pensadores, monárquicos ou republicanos»⁷. Assim, ao alargar o leque dos seus interlocutores, Abúndio da Silva patenteava simultaneamente uma maior abertura à complexidade da realidade sócio-política e uma afinçada disposição de combate político-religioso, e alargava também o âmbito a partir do qual formulava a problemática da liberdade da Igreja e dos católicos.

⁵ M. Abúndio da Silva – *A Igreja e a política*. Porto: Livraria Portuense de Lopes & C.^a Succesor – Editor, 1911, p. V-VI.

⁶ *A Igreja e a política*, p. VI.

⁷ *A Igreja e a política*, p. VII.

1. O CATOLICISMO ENTRE MONÁRQUICOS E REPUBLICANOS

O princípio monárquico encontrava-se profundamente arraigado no universo católico. A república era encarada, de forma bastante alargada entre os meios católicos, como fatora de desagregação social, pois considerava-se que, de algum modo, encarnava um espírito revolucionário anti-religioso, atentando não só contra a crença individual e a liberdade da Igreja, mas também contra os fundamentos da própria sociedade. Em 1908, em comentário ao percurso do escritor José Agostinho, Abúndio da Silva reconhecia que «república e catolicismo, em tese, não se excluem», admitindo ainda que, como «questão de política prática», se pudesse discutir «se a República é a forma de governo que convém a Portugal». Quando a república «representa o ataque directo, infame e odioso» à religião, «vem a grave questão, a questão momentosa: se um católico pode cooperar com os actuais republicanos portugueses, francamente anticatólicos, blasfemos e sacrílegos»⁸. Considerava que o critério das atitudes em face da religião condicionava na prática a valorização e a adesão a determinado regime político.

Em Dezembro de 1909, Abúndio da Silva escrevia a propósito da necessidade de se reagir contra o que considerava a «decomposição cadavérica» da sociedade, fazendo com que «esse princípio tonificante da religião que não transige com o crime, que condena as revoluções, e que pode arrancar os povos do tremedal de todas as corrupções»⁹, se impusesse, no seguimento do que prognosticava prescientemente sobre a ambiência e a evolução políticas:

«O regicídio estará livre de toda a pena e será oficialmente glorificado no dia em que o trono português se desfizer e o rei deixar a pátria para ir, no exílio, comer esse pão que Dante chamava tão amargoso. A destruição do trono é a certeza da impunidade, assim como a guerra a todo o custo, a conspiração permanente, é uma garantia ou uma cautela contra todas as inconfi-dências comprometedoras acerca das lutas e conspirações passadas»¹⁰.

A associação da república com a revolução tendia a cristalizar uma atitude, não só de reserva, mas de rejeição das soluções políticas encaradas como geradoras de descristianização, pela qual se desenvolviam os piores males na sociedade, o que justifica o seu diagnóstico sobre a realidade portuguesa:

«Ora num povo, por índole, indiferente a questões políticas e descrente de todos os apostolados partidários, o melhor meio de agitação, o processo

⁸ *A Cruzada*, n.º 2, 11 de Março de 1908, p. 28.

⁹ *Questões actuaes*, p. 186.

¹⁰ *Questões actuaes*, p. 187.

indispensável da revolução, é descristianizá-lo, é atacar de frente os seus sentimentos religiosos, é roubar à ordem e à moral social a última escora que pode ampará-las; a religião: e desta arte aqueles que nesta agitação têm um recurso seguro para adiarem a liquidação do regicídio, e para infiltrarem o ânimo do povo a licitude do crime político e do assassinato como meio de propaganda, juntam-se todos os outros que, sem coragem para matarem uma galinha, estão, porém, sempre prontos para ferirem contra a Igreja o combate do livre pensamento»¹¹.

De facto, desde o regicídio¹² a pressão sócio-política republicana fora incentivada, com expressão nas urnas e insistindo num programa laicizador e de controlo sobre a Igreja Católica¹³. Mas estas perspectivas políticas também faziam

¹¹ *Questões actuaes*, p. 187.

¹² O regicídio teve naturalmente um fortíssimo impacto nos meios católicos. Um jornal como *A Palavra* reproduziu, em primeira página, o texto de Ramalho Ortigão – *Rei D. Carlos: o martyrisado*, que saíra na *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro, a 11 de Março de 1908. Este artigo não só repudiava o assassinato do monarca e de seu filho, como inscrevia esse acontecimento numa visão onde os mortos eram apresentados como vítimas de uma expiação dos males que atravessavam a sociedade.

¹³ A pressão laicizadora resultava da crescente influência do republicanismo no país e, no seu seio, das correntes de livre-pensamento. Cf.: Fernando Catroga – *O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1911)*; e Carlos Manuel Bentes Carrasco; Paulo Fernando de Oliveira Fontes – *A Associação do Registo Civil (1908-1911)*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1981-1982. Este ambiente reivindicativo sobre a situação religiosa no país conduziu a que, em sectores monárquicos liberais, surgisse também a perspectiva de haver necessidade de alterar as relações entre o Estado e a Igreja Católica, nomeadamente através de uma separação, para a qual a referência era a situação brasileira. António Teixeira de Sousa, em *Responsabilidades históricas: política contemporânea*. 2 vol. Coimbra: França & Arménio, 1917, recordava que houvera uma «abertura, embora com carácter particular, feita pelo núncio Tonti», mas tal disponibilidade «não teria seguimento com o governo que então estava à frente dos negócios públicos» (vol. 1, p. 265). Segundo Teixeira de Sousa, a vontade governativa em tomar medidas restritivas à acção da Igreja Católica ocorrera porque «os dirigentes católicos deram forte motivo para os poderes públicos considerarem o assunto das relações entre a Igreja e o Estado, e não pequena responsabilidade do núncio Tonti ao cobrir, se não a incitou, a organização dos católicos em partido político, imiscuindo-se na vida civil da nação, como se via desde a reorganização do partido nacionalista até à campanha violenta que, nos últimos tempos da Monarquia, fizeram contra os governos, até contra o Chefe do estado monárquico, ao mesmo tempo que, clandestinamente, operavam no sentido do seu domínio político, como consta de numerosos documentos encontrados nas casas religiosas em que imperava a *Companhia de Jesus*» (vol. 1, p. 264-265). O chefe do último governo da Monarquia Constitucional também tinha dificuldade de compreender e de lidar com o facto dos católicos, enquanto tal, pretenderem agir politicamente. Também a este nível se verificava o afrontamento entre concepções distintas sobre o âmbito da religião na sociedade, o que o levava a justificar a sua política religiosa, enquanto governante, afirmando: «O governo a que eu presidi, forçado pelas circunstâncias a defender os direitos e a soberania do Estado, tomou algumas medidas que tinham por fim combater a acção jesuítica, que, ao tempo, campeava cheia de audácia e com flagrante infracção das leis do reino. Mas o governo era católico, não com os jesuítas que constituíam o fundo do *nacionalismo*, mas com os verdadeiros católicos que compreendiam a religião como Cristo a pregara, dentro da fórmula *regnum meum non est de hoc mundo*» (vol. 1, p. 265). Este testemunho de um destacado dirigente monárquico e liberal revela como a questão religiosa era, efectivamente, também uma questão de concorrência política e de influência social, pelo que a laicização do Estado e da sociedade implicava contrariar a influência católica, sobretudo em relação a tudo aquilo considerado fora do campo específico da religião.

parte do campo monárquico, na exacta medida em que os governos constitucionais monárquicos procuravam responder às questões colocadas pelo republicanismo. Se existia uma pluralidade partidária e de facções entre os monárquicos, acrescentava-se-lhe também uma forte diversidade respeitante à política religiosa, mesmo se era prevalecente uma concepção e tradição regalista.

Em contrapartida, a maior unidade republicana, pelo menos no conteúdo de um anticlericalismo militante ¹⁴, não só criava uma recusa católica mais veemente, como também potenciava o combate contra este republicanismo, peleja essa entendida como necessária para salvar a Nação e o rei, não só diante da desordem social, mas da própria desagregação do Estado e da sociedade, tal qual era apreciada. Estes aspectos não impediram, contudo, que Abúndio da Silva, pelo menos de forma teórica, colocasse a possibilidade da opção republicana como expressão da liberdade do voto católico, quanto à sua dimensão puramente política ¹⁵. Era, assim, formulada uma certa perspectiva de abrangência política para os católicos, embora tal posição concitasse fortes rejeições entre aqueles para quem a relação entre monarquia e religião era percebida como interdependente e necessária.

Vários factores tinham contribuído, desde a década de 80, para que o republicanismo se encontrasse distante e hostil em relação às posições católicas e que estas não se revissem no programa republicano renovador ou de regeneração, manifestando forte reacção e resistência ao processo laicizador que se fazia sentir a vários níveis na sociedade e que, nas primeiras medidas legislativas da República, começara a ganhar concretização ¹⁶. De forma drástica, o 5 de

¹⁴ A este propósito, Abúndio da Silva considerava, em *Questões actuaes*, que «as sociedades secretas que se propõem destruir o trono e o altar, não descansam nunca na sua negra tarefa e adaptam a violência dos seus processos às crises pelas quais passam as sociedades» (p. 185), a par de outras iniciativas como «série de conferências anti-clericais que são pasto para a curiosidade de quem não tem mais que fazer e ouvir, e que, por via de regra, não fazem um novo adepto» (p. 187), mas cujo maior perigo se devia ao facto deste movimento anticlerical penetrar nas escolas ou nas associações operárias, dando corpo a uma autêntica «escola revolucionária».

¹⁵ Abúndio da Silva, atendo-se à hipótese como modo de raciocinar sobre a realidade, seguindo um pensamento tomista e leonino, sugeria a relatividade da opção política subordinada ao critério judicativo do cristão, quando em *Questões actuaes* afirmava: «só o cristão pode formular um problema político fora do estreito formalismo religioso, porque, na posse da solução do problema tremendo, conhece a sua extensão, e sabe distinguir o que à religião pertence do que com ela só indirectamente se prende» (p. 34-35), para acrescentar mais adiante: «Na nossa sociedade brigam hoje duas ideias políticas antagónicas: a monárquica e a republicana. [...] Ora se um católico defende a ideia monárquica, porque ela é a sua convicção política, não obstante os males que tem causado à Igreja todos os estadistas da monarquia, uns decretando leis iníquas, outros conservando-as e observando-as, o rigor dos princípios leva-nos a admitir que pode um bom e piedoso católico ser o apóstolo da ideia republicana, muito embora a acção republicana em Portugal tenha sido para a Igreja tão agressiva como o regalismo monárquico» (p. 40-41).

¹⁶ Cf.: António Matos Ferreira – A Igreja e a República. In *História de Portugal dos tempos pré-históricos aos nossos dias*. Dir. João Medina, p. 339-361; Fernando Catroga – O Republicanismo em Portugal, p. 201-233; Vitor Neto – O Estado, a Igreja e a sociedade em Portugal, p. 219-294.

Outubro de 1910 colocou um novo horizonte à Igreja Católica e aos seus mais destacados protagonistas, eclesiásticos e leigos, ainda que, como já foi referido, muitas dessas questões estivessem presentes desde finais do século XIX, com particular impacto desde o Ultimato inglês. Efectivamente, desde os finais do século XIX que dois paradigmas de regeneração se confrontavam na sociedade portuguesa: o catolicismo e o republicanismo ¹⁷, transportando de forma diferenciada messianismos reformadores ¹⁸. Estes dois paradigmas definiam horizontes diferenciados de ordem social e de protagonismo, concorrendo para um confronto no quadro de progressiva secularização da sociedade, onde o programa de laicização visava reduzir a influência da Igreja Católica, ou até substituir, em determinado grau, a sua tradicional função social de enquadramento e de legitimação, patente em questões como o registo civil, o casamento, a representação pública da Igreja e do poder eclesiástico e o ensino da religião nas escolas.

Neste contexto, e num acentuado processo de transformação da sociedade, verificou-se um movimento de recomposição do catolicismo, como já foi mencionado. Com o regicídio e o agudizar das dificuldades do regime monárquico, o meio católico também se dividiu e exacerbou anteriores fracturas, ocorrendo um afrontamento interno com repercussões duráveis. A propósito deste processo vivenciado pelo campo católico, Abúndio da Silva referia:

«Assente, pois, que, se já no restrito campo da política, o nacionalismo não podia desposar com a própria causa monárquica, maior devia ser a sua circunspecção desde que queria ser também, não apenas *um* partido católico, mas *o* partido católico, e a tal ponto que transformou a sua aceitação em uma obrigação de consciência. Este exagero estabelecera na prática a equação entre o nacionalismo e o catolicismo; agora ia estabelecer a terrível confusão da Igreja com a Monarquia» ¹⁹.

Foi o terreno político-partidário que sublinhara e agudizara esse conflito onde, por via do nacionalismo, os católicos tiveram de lidar de diferente modo com as divisões monárquicas e com o perigo republicano:

¹⁷ Desde as Conferências do Casino, e sobretudo com as comemorações dos centenários de Camões (1880) e do Marquês de Pombal (1882), que a ideia de República, que tivera a sua expressão política na constituição do primeiro Directório Republicano Democrático, em 1876, se vinha afirmando. Mas foi sem dúvida a possibilidade, e a viabilidade, de uma revolução republicana que trouxe para a ordem do dia o confronto entre catolicismo e republicanismo, onde a própria conjuntura internacional oferecia determinadas referências: a III República francesa desde 1870 e a instauração do regime republicano no Brasil em 1889. Tal confronto entre catolicismo e republicanismo tornou-se mais acutilante depois da tentativa revolucionária do Porto, a 31 de Janeiro de 1891.

¹⁸ A dimensão do messianismo republicano, como elemento estruturante do percurso deste ideário, encontra-se abordada por João Medina em «*Oh! A República!...*», p. 13-42.

¹⁹ *Cartas a um abade*, p. 123.

«A grande maioria dos católicos militantes professava um monarquismo ardente, irreflectido, faccioso: assim como nos seus adversários em religião viam ordinariamente um inimigo declarado do trono, assim eles, votados à defesa das duas causas, a religiosa e a monárquica, de tal modo as baralharam que defender ou atacar um importava defender ou atacar outra. Do lado oposto reinava a mesmíssima confusão, porque o nosso republicano, por via de regra, não se julgou digno paladino do barrete frígio sem se declarar por igual um odiento adversário da Cruz»²⁰.

Estas divisões entre católicos apresentavam várias tonalidades, como sejam o legitimismo, o constitucionalismo regenerador ou progressista, as posições entre uma Igreja secular e nacional com expressão ultramontana, mas desconfiada pelo recrudescer da presença e influência das congregações religiosas²¹, um catolicismo mais político em contraponto a uma visão mais religiosa dos contornos da Igreja, ou ainda aqueles que reivindicavam maior autonomia e liberdade desta, em face do que consideravam ser a subjugação regalista. Por tudo isto, pode considerar-se que o meio católico – no sentido dos seus mais destacados dirigentes – se encontrava numa situação de grande reboição, de grande agitação nas vésperas da República, com atitudes opostas e em confronto no respeitante aos problemas da questão religiosa, que ressurgia constantemente na luta político-partidária entre liberais e nas iniciativas de propaganda republicana.

Desde as primeiras medidas legislativas republicanas em matéria religiosa que o catolicismo, e nomeadamente a autoridade episcopal, definiu e assumiu uma estratégia, não de resistência exterior, mas de afirmação interna ao próprio regime republicano. E, quando confrontado pela problemática da separação, resistiu ao que considerava ser a iniquidade da lei, sem recusar directamente a autoridade política vigente que tomaram por interlocutor²². De uma maneira

²⁰ *Cartas a um abade*, p. 123.

²¹ Cf. Artur Villares – *As congregações religiosas em Portugal (1901-1926)*, p. 25-47.

²² Os bispos portugueses, antes e depois da Lei da Separação, reagiram em Pastorais Colectivas à situação criada pelo governo republicano com a legislação sobre matérias religiosas. Redigiram a primeira, com data de 24 de Dezembro de 1910, onde consideravam que «a situação presente é triste e amarga, não é porém insólita nem imprevista» (*Pastoral Collectiva do episcopado Português ao Clero e fiéis de Portugal*. Guarda: Typographia «Veritas», 1911, p. 7), refutando os diversos aspectos da legislação adoptada e onde afirmavam também: «O anarquismo triunfará, se não houver uma coligação de todos os elementos de ordem e de todos os espíritos sensatos, que tenham a peito a conservação da propriedade, as família, da autoridade e da paz; e de entre esses elementos o primeiro e mais poderoso é negavelmente a Religião e Igreja Católica», acrescentando que «A assolação anárquica nenhuma barreira será suficiente, se não tiver por essencial argamassa a crença e o sentimento religioso» (p. 11). Com data de 6 de Maio de 1911, surgiu um Protesto colectivo dos bispos portugueses contra o decreto de 20 de Abril de 1911 (In Joaquim Maria Lourenço – *Situação jurídica da Igreja em Portugal. Coimbra: análise histórico-jurídica e crítica das relações da Igreja Católica com o Estado português*. Coimbra: Coimbra Editora, 1933, p. 171-177), onde consideravam tratar-se de uma legislação injusta, opressiva, de espoliação e um ludíbrio, na medida em

genérica, pode afirmar-se que, no interior deste processo, existia uma equação que se desenvolvia na correlação de quatro pólos: o indivíduo e a liberdade, por um lado; o Estado e a Igreja (a religião institucionalizada), por outro.

De facto, «do fácil êxito do movimento de Outubro e da benévola expectativa com que o país recebeu a nova forma de governo, poderia inferir-se que Portugal vivia ainda sob o regime monárquico e já era há muito, republicano»²³. Deste modo, Abúndio da Silva considerava que, contrariamente ao ocorrido com a implantação do regime liberal em 1834, «agora em 1910, assistimos à queda duma outra monarquia que o povo não correu a defender e que portugueses, e só portugueses, por sua revolta lançaram por terra. Estes são os factos, [...] e por isso eu teimo em ver na revolução de 1910 a justiça de Deus castigando a usurpação e a burla constitucionais»²⁴, ao mesmo tempo que sugeria também ser o ocorrido como «o incêndio revolucionário que devia fazer sentir aos católicos portugueses todo o peso dos seus erros»²⁵.

Em certo sentido, era um legitimista a exprimir-se, contudo, o que destacava na sua argumentação eram essencialmente as questões que se colocavam do ponto de vista religioso, particularmente no referente à liberdade da religião e da Igreja²⁶. De facto, para Abúndio da Silva, a questão da natureza do regime político subalternizava-se em função da centralidade adquirida pelo seu envolvimento social como católico, através do qual a dimensão partidária monárquica ou republicana acabava por se relativizar, bem como a sua pertença ao campo legitimista. «Para mim – explica Abúndio da Silva –, essa monarquia que caiu em 5 de Outubro foi sempre apenas o poder constituído: não me votasse eu inteiramente à acção católica e desse-me só à luta política, e tê-la-ia sempre combatido»²⁷. É, pois, muito claro no que respeita à subordinação ao valor da religião, como dinamização social, por parte da actividade partidária.

que pretendia submeter a Igreja ao controlo político, recusar-lhe a detenção de bens, não lhe reconhecer personalidade jurídica e transformar o clero em funcionário. Mas, apesar destes veementes protestos, a hierarquia católica reconhecia a existência de uma nova legitimidade política encarnada na ordem republicana e nas suas autoridades. Cf. Paulo F. de Oliveira Fontes – Da reacção à política laicizadora da I República ao projecto de «reconquista cristã da sociedade». In *HRP*, vol. 3, p. 138-142.

²³ *Cartas a um abade*, p. 22.

²⁴ *Cartas a um abade*, p. 22-23.

²⁵ *Cartas a um abade*, p. 111.

²⁶ Para esta asserção, Abúndio da Silva recorreu ao testemunho dos escritos do Padre Lacordaire e de Ozanam aquando da queda da monarquia de Carlos X, citando: «A nação matou ou deixou matar (o que é a mesma coisa) a monarquia e quer, por uma grande experiência, viver, durar e progredir sob outra forma de administração pública. Porque havemos nós de impedi-la? Porventura já alguma vez o Evangelho ou a Igreja reprovaram alguma forma de governo? Acaso as instituições cristãs não florescem melhor sob o céu democrático dos Estados-Unidos do que sob o ceptro aristocrático do czar? Que razão divina há para opor ao estabelecimento de uma republica no nosso país? Nenhuma, com certeza» (*Cartas a um abade*, p. 23).

²⁷ *Cartas a um abade*, p. 28.

Contudo, considerava que, «quando o raio revolucionário pôs em estilhas o trono e a República foi declarada a forma de governo do Estado português», «não se ergueu um protesto, não se tentou salvar o regime caído e nenhuma dificuldade se opôs ao estabelecimento do novo»²⁸. Na sua opinião, tal atitude decorria do comportamento dos próprios monárquicos, como explicava:

«Nem podia suceder outra coisa, em face dos partidos monárquicos desorientados, e em face duma monarquia que não era popular e que, implacavelmente combatida por uma minoria audaciosa, que por vezes se servia de indecorosos processos, já não tinha o prestígio suficiente para aviventar a fidelidade do povo movendo-o a tornar inúteis e sem eco as campanhas mais baixas e mais pérfidas»²⁹.

Fundamentando esta análise nas limitações do constitucionalismo³⁰, Abúndio da Silva apontava nessas condições as razões pelas quais o novo regime – a República – acabara por ser aceite «com uma carinhosa expectativa e com uma certa esperança de que [...] viria melhorar o nosso estado político, administrativo e económico»; para acrescentar que se dificuldades existiram, essas deviam-se aos novos governantes, porque «esses é que pareceram apostados em iludir esta expectativa»³¹. E, no respeitante ao comportamento da Igreja e à sua «aceitação dos novos poderes», «não foram as altas autoridades eclesiásticas as últimas a pronunciar-se: ante o facto consumado, a doutrina da Igreja foi compreendida, as palavras e ensinamentos de Leão XIII recordados, e nas fachadas dos paços preláticos não se fez demorar o aparecimento da bandeira do novo regime»³². Ou seja, a mudança de regime inscrevia-se, afinal, na transformação natural dos regimes políticos, mas, para além deste facto, o fundamental residia na impossibilidade de existir a sociedade sem autoridade, donde decorria, como consequência, a legitimidade da aceitação dessa nova forma de governação.

Abúndio da Silva considerava que «Portugal passou no dia 5 de Outubro de 1910 por uma revolução política na qual soçobrou a Monarquia, que foi substituída, acto contínuo, por um poder novo. O estabelecimento deste poder novo justificou-se por uma *necessidade social*, porque a ordem pública é impossível

²⁸ *Cartas a um abade*, p. 148.

²⁹ *Cartas a um abade*, p. 148.

³⁰ «O constitucionalismo, a dinastia da Carta, chegara a tal extremo que perdera toda a autoridade para viver, e por isso não faltou à verdade dizendo que o país aceitou a República com uma carinhosa expectativa e com uma certa esperança de que ela viria melhorar o nosso estado político, administrativo e económico» (*Cartas a um abade*, p. 148).

³¹ *Cartas a um abade*, p. 148.

³² *Cartas a um abade*, p. 148.

sem governo»³³. A legitimidade da nova legalidade sustentava-se, assim, na organicidade tomista que definia como prioritária a sobrevivência da coesão social, sobrepondo-se às fracturas decorrentes das facções políticas em disputa.

Em face das alterações políticas desencadeadas pela revolução republicana, o catolicismo desenvolveu uma dinâmica de recomposição que, a um determinado nível – o das mentalidades e práticas sociais –, foi parte e factor condicionante da própria transformação sócio-política e cultural do país. A questão religiosa confundiu-se, assim e em larga medida, com a disputa política que envolvia a mudança, enquanto afirmação de um Estado liberal e democrático, entendido este como radical, na sua fórmula republicana. E, se é certo que os bispos formularam logo em 1911 um conjunto de princípios em torno da Separação, que constituíram o núcleo central do posicionamento doutrinal e de reacção da Igreja Católica ao novo regime político, pode considerar-se que, a partir dessas circunstâncias, houve três momentos diferenciados no processo de relação do campo católico com o novo regime político, com duas fases bem distintas.

Num primeiro momento, entre 1910 e 1913, verificou-se a radicalização da questão religiosa expressa na ruptura das relações diplomáticas com a Santa Sé, no encerramento das casas religiosas e expulsão dos seus membros, na promulgação de medidas laicizadoras no respeitante à visibilidade pública dos símbolos e demais expressões do religioso, na reivindicação e utilização da tradição do beneplácito régio para coagir as iniciativas da autoridade eclesiástica e, em várias ocasiões, nas medidas de aprisionamento e de desterro dos bispos por parte das autoridades republicanas. O momento final, entre 1919 e 1926, marcado por um quadro de pacificação religiosa, correspondeu, em certo sentido, à inversão do ambiente vivido no início da implantação do regime republicano, e caracterizou-se pelo restabelecimento da autoridade eclesiástica diocesana, pelo esforço da intervenção unitária dos católicos, procurando secundarizar a questão do regime, pelo reatamento das relações diplomáticas com a Santa Sé, e pelo ressurgimento paulatino das congregações religiosas. Do ponto de vista da dinâmica interna à Igreja, esta última fase culminaria com a realização do Concílio Plenário³⁴ em 1926 e, posteriormente, com a criação da Acção Católica³⁵, em 1933. As alterações entretanto verificadas deram-se num quadro jurídico de permanência de separação do Estado e da Igreja, ao mesmo tempo que a intervenção católica, enquanto tal, se foi assumindo como que acantonada à área religiosa e social, mas simultaneamente protagonizando a restauração católica associada à restauração da ordem sócio-política, como expressão da sua missão religiosa e

³³ *Política religiosa*, p. 73-74. O autor fundamenta esta asserção na doutrina de Leão XIII.

³⁴ Cf. Paulo F. Oliveira Fontes – O catolicismo português no século XX: da separação à democracia. In *HRP*, vol. 3, p. 164-169.

³⁵ Cf. Paulo F. Oliveira Fontes – O catolicismo português, In *HRP*, vol. 3, p. 173-181.

nacional, prevalecendo um horizonte convergente de união dos católicos, cuja intervenção política se formularia em torno do Centro Católico ³⁶. Apesar do envolvimento político-militar de católicos contra a República, nomeadamente nas incursões monárquicas, prevaleceu, no plano institucional, a tendência legalista que, valorizando a pugna eleitoral, preconizava a reforma do regime. Esta atitude, predominante ao nível da autoridade eclesiástica, conduziu à reformulação de uma estratégia de união dos católicos como expressão política. Na vigência desta fase do regime republicano, as formas de resistência activa ao poder estabelecido foram relativizadas no meio católico, sobrepondo-se a tendência da constituição de um centro católico à de um partido confessional.

Entre 1913 e 1919 – como período de intermédio entre a política republicana anticatólica e a de apaziguamento –, assistiu-se ao desenhar de formas de resistência católica e ao surgir de novos protagonismos. Foi um período marcado pelo chamado «apelo de Santarém» (1913) ³⁷, convocação à união dos católicos por parte do episcopado que mobilizou e orientou o movimento católico a partir de então ³⁸. Este documento episcopal expressava em termos de magistério o que Abúndio da Silva atestara nas suas obras ³⁹, mormente naquelas que deu à estampa entre 1911 e 1913.

³⁶ Cf. Adelino Alves – *A Igreja e a política: Centro Católico Português*. Lisboa: Editora Rei dos Livros, 1996.

³⁷ *Appello do Episcopado aos catholicos portugueses*. Santarém, 10 de Julho de 1913. Guarda: Typ. Empresa Veritas, [1913].

³⁸ Apesar do episcopado e das mais destacadas figuras católicas durante a Primeira República serem personalidades formadas no período da Monarquia Constitucional e apresentarem um forte arreigamento a essa herança, desde 1912 que se assistia a um conjunto de iniciativas, como a reorganização do C.A.D.C. de Coimbra e a publicação do *Imparcial*, que davam a voz a uma nova geração de líderes católicos e marcavam o início da intervenção política católica dentro do sistema republicano, a partir de 1914. A entrada de Portugal na Grande Guerra (1915/1916) e o problema colonial vieram destacar a importância e a utilidade sociais da religião e da Igreja Católica, nomeadamente através da questão dos capelães militares e do pessoal missionário. E, no ano de 1917, se as aparições em Fátima desencadearam reacções de anticlericalismo, os meios católicos, por seu lado, procuraram avidamente uma pacificação e normalização internas. Os bispos voltaram a encontrar-se reinstalados nas suas dioceses, ao mesmo tempo que se procurava dar corpo à representação política dos católicos dentro do regime republicano com a constituição formal e programática do Centro Católico. Entre 1917 e 1919, verificou-se, de forma lenta mas consistente, o processo de negociações entre o Governo de Portugal e a Santa Sé que culminou no reatamento das relações diplomáticas, ao mesmo tempo que, não sem polémicas e afrontamentos entre católicos, os bispos portugueses e o papa caucionavam os católicos que pretendiam secundarizar a questão do regime para fazer prevalecer uma intervenção pública da causa católica, acatando a ordem estabelecida e distanciando-se de qualquer forma de restauracionismo monárquico, isto é, contrariando aqueles que associavam a defesa da Monarquia à defesa da religião e da Igreja como a solução para os problemas do país. Sobre estas questões cf.: António Teixeira Fernandes – *O confronto de ideologias na segunda década do século XX: à volta de Fátima*. Porto: Edições Afrontamento, 1999; e Adelino Alves – *A Igreja e a política: Centro Católico Português*.

³⁹ No «apelo de Santarém» do Episcopado português, de 10 de Julho de 1913, encontram-se definidos como objectivos para a mobilização dos católicos elementos que Abúndio da Silva tinha desenvolvido em algumas das suas obras, nomeadamente em *Igreja e política* (1911) e *Feminismo e acção feminina* (1912).

Abúndio da Silva acompanhou, de forma interveniente, o primeiro período da República. Porém, tendo morrido em 1914, muitas das questões que o inquietaram e ocuparam permaneceram indiscutivelmente centrais nas etapas seguintes. Os seus últimos tempos de vida foram marcados pela preocupação em equacionar a função dos católicos em face de um regime que tinha nascido não só anticlerical, mas também anti-religioso. Essa situação implicava, todavia, uma intervenção de carácter essencialmente educativo, dir-se-ia até pedagógico.

A expulsão de muitos religiosos para o estrangeiro, a fuga de militares e civis monárquicos, o apoio directa ou indirectamente obtido em Espanha e, inclusive, junto da Santa Sé, contribuíram para a amálgama de gente que alimentou as incursões monárquicas em finais de 1911, em 1912, em 1914 e, a Monarquia do Norte em 1919⁴⁰. Abúndio da Silva não se interessou pela resistência armada à República, que ocupou certos sectores católicos, mesmo assim o ambiente gerado nos primeiros tempos também não lhe foi favorável, por exemplo quando se viu obrigado a suspender a publicação do *Correio do Norte* em Fevereiro de 1911.

Em 1913, em *Cartas a um abade*, Abúndio da Silva proclamava: «o momento parece-me de uma gravidade suprema, e por isso é o que primeiro e acima de tudo se nos impõe é salvar a nossa Fé e a nossa Pátria; temos depois tempo de sobejo para nos combatermos como partidários da Monarquia e da República»⁴¹. E, relativizando a questão política, sublinhava que, para «Quem atentamente tiver seguido os acontecimentos dos últimos anos, desde o regicídio até hoje, reconhecerá que o mal, o grande mal, não está na queda da Monarquia: basta mais uma vez recordar como o país recebeu a República. O que nos mata é uma questão religiosa, porque foi ela que cavou um abismo entre o regime e a nação»⁴².

Na sua opinião, «o duelo é entre um fantástico Portugal livre-pensador e um real e pertinaz Portugal crente e católico: se os marechais da República soubessem ser sinceramente respeitadores da crença da maioria dos portugueses o nosso povo seria hoje o mais republicano de todo o mundo e aquele que mais rebelde se mostraria a toda a propaganda de monarquismo». E continuava, não se furtando a analisar a própria dinâmica partidária: «Nesta delicada questão, os apodados de *anti-democráticos* são os que fazem a boa democracia, porque apelam para a von-

⁴⁰ A este propósito Artur Bivar, em *Deus aderiu? Pergunta dum monarquico catholico e resposta dum catholico a proposito do desfecho da Restauração de Janeiro*. Braga: Livraria Cruz Editora, 1919, escrevia sobre a secundarização da causa monárquica: «O bem-estar do povo e a organização dos católicos não dependem da restauração de uma determinada forma de governo. Nem Deus o ensinou, nem disso depende a nossa salvação. Nem devemos continuar a consumir os anos nessas contendas, porque é rematada demência!» (p. 147). Sobre as incursões monárquicas, cf. Artur Ferreira Coimbra – *Paiva Couceiro e a contra-revolução monárquica (1910-1911)*. Dissertação de mestrado. Braga: Universidade do Minho, 2000.

⁴¹ *Cartas a um abade*, p. 408.

⁴² *Cartas a um abade*, p. 408.

tade do país, para a soberania nacional para a decisão da maioria; e são os que se dizem *democráticos* os que se bandeiam com a tirania, os que teimam em impor ao país a vontade de uma reduzida minoria e os que compensam a sua fraqueza com a força da lei e do poder»⁴³. Todavia, perante as dificuldades que presenciava e o preocupavam, considerava também que a Igreja tinha capacidade para:

«Em todas as épocas e em todos os povos, a Igreja teve sempre energias misteriosas para superar todas as dificuldades, e quando tudo parece mostrar que Ela está em decadência, que os seus reitores são fracos e descuidados e que é a hora de prostrá-la por terra, a perseguição comunica aos seus homens um sopro divino e acaba por fortificar os que pretendia destruir ou enfraquecer. É ocasião azada, [...] para os católicos exibirem aos olhos dos governantes os quadros mais sugestivos da perseguição bismarckiana e para que neles todos nós aprendamos como se luta e como se vence»⁴⁴.

Por outro lado, os acontecimentos alteravam profundamente algumas características do catolicismo que Abúndio da Silva conheceu, ainda que, de certo modo, a evolução da Igreja Católica em Portugal tenha privilegiado dimensões pelas quais ele próprio pugnara durante anos, abrindo, assim, novas fronteiras. Pode considerar-se que este processo de recomposição católica ao longo da Primeira República fortaleceu a organicidade do catolicismo em termos de enquadramento religioso e lhe conferiu uma força anímica de combate contra o laicismo e de impulso revigorador de religiosidade, ao mesmo tempo que, prevalecendo embora uma forte sensibilidade monárquica no meio católico, a questão de regime era indirectamente superada pelo acatamento da ordem estabelecida e pela colocação da acção dos católicos na esfera do religioso e do social.

Do ponto de vista político, os católicos apresentavam divisões entre si, ainda que maioritariamente se situassem no universo monárquico; ou seja, o republicanismo era significativamente estranho ao campo católico. Contudo, a posição de Abúndio da Silva ilustra o que importa relativizar sobre esta dicotomia: por um lado, a desafecção ao constitucionalismo fundado no seu tradicionalismo, transportava-o para uma secundarização da natureza de regime; por outro, a estrutura filosófica tomista do *ralliement* permitia-lhe colocar a República como hipótese de atitude política. A autoridade eclesiástica procedera também deste modo, ao secundarizar as opções político-partidárias dos católicos, pelo apelo à união e mobilização dos católicos no terreno do religioso e do social, tal como Abúndio da Silva propunha no final da sua vida. De facto, já em plena República,

⁴³ *Cartas a um abade*, p. 409.

⁴⁴ *Cartas a um abade*, p. 410.

em 1913, considerando a destrinça entre os fins e os meios, esclarecia sobre a questão dos regimes políticos e das respectivas mudanças:

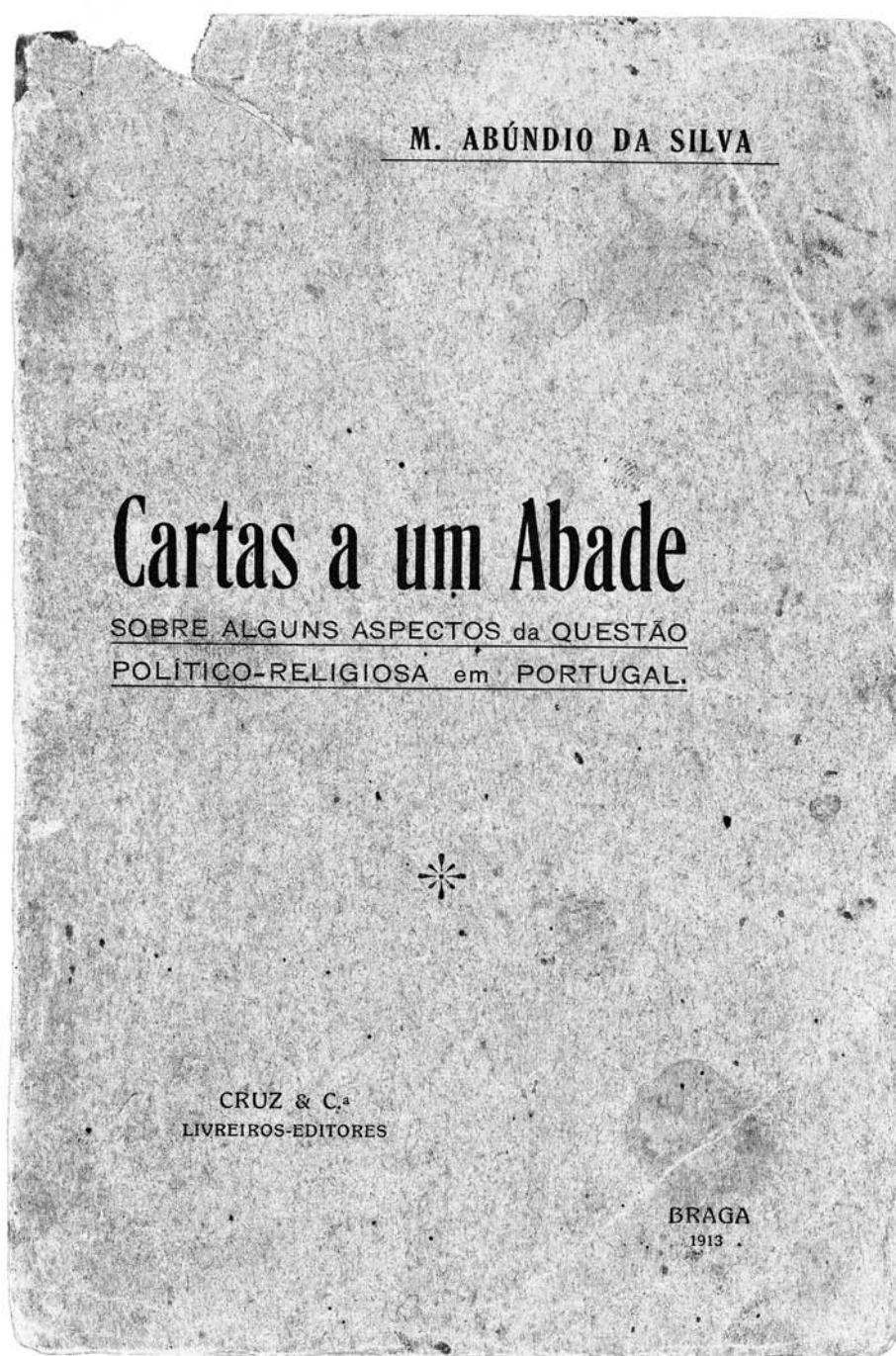
«[...] Nesta quadra atribulada que atravessamos, o que mais parece dividir a família portuguesa é uma questão de regime, uma questão de forma de governo. Os regimes, monarquias ou repúblicas, não são *fins*, são *meios* para conduzir um povo na via da paz, da civilização e do progresso. Não se constituem nações para que se faça uma monarquia ou uma república, mas organiza-se uma república ou estabelece-se uma monarquia para que faça a felicidade de uma nação; e se uma vez o regime estabelecido se incapacita de felicitar o país, dever dos patriotas é mudá-lo, porque se tornou um meio impróprio ou um meio falido para realizar o seu alto fim. Se estas mudanças se devem fazer unicamente em ordem a promover o engrandecimento do país, claro que o bom cidadão não pode provocá-las quando elas custem uma crise interna que possa importunar a perda da independência, a morte dessa grande mãe comum, que é a Pátria livre e soberana»⁴⁵.

Ao reconhecer o regime republicano, Abúndio da Silva não deixava de sublinhar a necessidade da existência de uma autoridade capacitada para governar efectivamente, garantindo a independência nacional. E, criticando a fragilidade da chefatura do Estado, acrescentava, sugerindo um regime presidencial sobrepondo-se a um eminentemente parlamentar:

«A constituição deu-nos uma República quase sem chefe, tão limitadas são as faculdades reconhecidas à presidência. Atravessamos um período difícil, no qual instintivamente suspiramos por que apareça *um homem* que domine a situação e ponha o país no bom caminho da tranquilidade, da ordem, da reestruturação económica e do prestígio internacional; se esse homem aparecesse, devia de ser eleito o chefe da nação, o nosso mais alto magistrado, e todavia colocá-lo na presidência da República com a Constituição actual, seria simplesmente neutralizar o seu valor, entorpecer a sua iniciativa, enjeitar todos os seus movimentos, porque a constituinte de 1911 fabricou um regime em que a presidência, com menos direitos que um rei constitucional, é mais um símbolo que um poder»⁴⁶.

⁴⁵ *Cartas a um abade*, p. 406.

⁴⁶ Acrescentando, em comparação com outros países: «A experiência dos países constitucionais tem mostrado que estas chefaturas, quase só honorárias, são de pouco proveito para os povos, e por isso nações verdadeiramente democráticas e amantes da liberdade, como o Brasil e os Estados-Unidos, preferem o regime presidencial e dão aos seus chefes faculdades suficientemente amplas para que eles sejam, como realmente devem ser, uma força e não só pouco mais que uma ficção» (*Cartas a um abade*, p. 322).



31. Capa do livro *Cartas a um abade*, escrito por Abúndio da Silva e publicado em 1913.

Segundo ele, esse parlamentarismo resultava limitado pelo facto de facilitar a hegemonia de uma formação partidária em detrimento de uma representação de deputados mais incluída. «Erro seu a tentar fazer de Portugal um estado federal; mas tudo, desde a tradição às dificuldades do actual período histórico, tudo aconselhava a que o regime se vazasse nos moldes de um benemérito presidencialismo. Seguiu-se opinião contrária, e em breve se reconheceu que o parlamento se transformou em irremediável estorvo ao regular funcionamento do poder executivo. Com efeito, [...] a constituinte consignou o grande princípio da divisão dos poderes, mas arranjou as coisas de forma que só um tem vida e aos demais absorve»⁴⁷. Para que tal ocorresse, sublinha, «não era preciso eleger um rei absoluto ou um ditador, pois bastava que a Assembleia constituinte se voltasse para a boa democracia americana e nela se inspirasse: então poderia dizer-se que a nova forma política do Estado português soubera aliar as boas lições do passado com os progressos e reivindicações do presente»⁴⁸. Independentemente das suas preferências legitimistas, Abúndio da Silva apresentava-se admitindo a viabilidade do regime republicano, desde que se reformasse a chefatura do Estado: «O Chefe do Estado exercerá o seu mandato por tempo limitado; ascenderá à primeira magistratura do país, não por vocação de herança mas por eleição dos seus concidadãos, não se chamará rei nem usará dos atributos da realeza: será, porém, um poder activo e coordenador, escravo da lei mas guia de um povo. A presidência não deixaria de ser uma instituição francamente republicana e democrática, mas o presidente, durante o tempo do seu mandato, seria alguma coisa mais que um decorativo rei constitucional que não governa, para ser, passe a expressão, um rei temporário numa democracia bem ordenada»⁴⁹.

Este seu posicionamento resulta, antes de mais, do modo como encara a necessidade de evolução da realidade portuguesa, com vista a uma boa governação, para a qual os próprios católicos deveriam dar a sua contribuição. E, neste sentido, a problemática central, por ele formulada, diz respeito à regeneração necessária como tarefa prioritária dos católicos:

«Católicos, seremos nós a grande reserva de que o país dispõe para o colossal trabalho da sua regeneração; é essa a obra que nos está destinada... se dela nos tornarmos merecedores. Não é com a péssima orientação, manifestada durante os últimos anos da Monarquia, que atingiremos a esse glorioso *desideratum*; carecemos de abrir uma nova via, de nos educarmos e de nos instruímos, para que saibamos compreender o tempo em que vivemos, o que a Religião tem de lhe dar e o que a Religião dele deve esperar»⁵⁰.

⁴⁷ *Cartas a um abade*, p. 323.

⁴⁸ *Cartas a um abade*, p. 325.

⁴⁹ *Cartas a um abade*, p. 325.

⁵⁰ *Cartas a um abade*, p. 415.

Ou seja, na medida em que «[...] o problema não se cifra na queda dum trono, na restauração desta ou daquela dinastia ou no estabelecimento duma dinastia nova: já não é um príncipe, seja qual for o seu nome, que restituirá a saúde a este grande doente, mas – explica Abúndio da Silva – só a dolorosa e já assaz longa experiência dos nossos dias ajudada pela luz divina que, conquistando para a nossa causa algumas almas de eleição, chame ao serviço da verdade alguns homens austeros e suficientemente fortes para diminuir em si o *homem de partido* e aumentarem o *homem de fé*. A nossa luta não é propriamente um combate, mas um apostolado; para suscitar estes homens requiere-se mais amor do que cólera»⁵¹. Esse combate ou apostolado dos católicos deveria centrar-se na luta contra o preconceito, porque, na sua opinião, se havia «uma seita, impante de ódios, que jurou o aniquilamento da Igreja; [...] no meio das multidões que ela arrasta, os sectários são poucos e os iludidos ou enganados são muitos. Esse povo das paradas anti-católicas tem contra a Igreja e o padre mais preconceitos do que aversão; e nos próprios diplomados dos cursos superiores, nas nossas classes ilustradas, não é tanto a descrença que domina, mas ainda o preconceito que enleia os movimentos»⁵². E concluía a sua argumentação defendendo «que, para marcarmos o nosso lugar nesta sociedade e para recuperarmos os nossos direitos de cidade, temos de restaurar a intelectualidade católica criando um estabelecimento de altos estudos, e de desfazer os prejuízos das classes populares cobrindo o país de obras sociais»⁵³. Deslocava, assim, o combate do terreno político-partidário para o terreno social e cultural.

«O terreno constitucional é, em todos os países do mundo, uma forma política que o Estado reveste, com o conjunto de liberdades, direitos e garantias que dela derivam para os cidadãos: é, portanto, um terreno que varia de aspecto de nação para nação, e que também muda dentro da mesma nação de uma época para a outra»⁵⁴. É, pois, no interior desta mutabilidade possível de formas de governo que este militante católico abre as possibilidades de participação dos católicos na sociedade e na vida política, conjugando a liberdade de cada um e a necessária união de todos, suscetível de dar a resposta religiosa adequada⁵⁵.

⁵¹ *Cartas a um abade*, p. 416-417.

⁵² *Cartas a um abade*, p. 417.

⁵³ *Cartas a um abade*, p. 417.

⁵⁴ *Cartas a um abade*, p. 164-165.

⁵⁵ «Se os católicos fossem obrigados a unir-se neste terreno, ou se fossem assim tão secamente que se redigisse a fórmula da sua união, podia supor-se que a Santa Sé impõe aos católicos como opinião política o regime vigente nos seus respectivos países, e isto equivaleria a obrigar o católico francês a ser republicano, o espanhol a ser monárquico, o alemão a ser confederalista, etc.; mas esta doutrina é absurda, porque a Igreja reconhece a todos os homens o direito de terem a sua preferência e as suas divergências em questões de mera política, como são estas da forma de governo e da organização e transmissão dos poderes do Estado. O que Roma exige não é a união e comunhão de ideias nos domínios da política; é a união de todos nós no campo da religião, *fora e acima de todos os partidos*. Unimo-nos como católicos e continuamos livres de pensar em política como entendermos» (*Cartas a um abade*, p. 165).

Assim, em face da realidade política, a questão religiosa era entendida por Abúndio da Silva essencialmente como defesa da fé. Esta realidade, sendo de ordem espiritual, revestia-se, certamente, de uma tessitura social, autónoma e não subordinável a qualquer realidade política, onde a diversidade partidária não constituía a dificuldade maior: «Os católicos, republicanos ou monárquicos, realistas ou imperialistas, unem-se como católicos: é a sua fé religiosa que estabelece entre eles um laço vigoroso e é da defesa dessa fé que eles tratam»⁵⁶. E, especificando melhor o seu entendido desta relação e autonomia entre ser católico e ser político, acrescentava ainda «que a união de todos os católicos no terreno religioso, fora e acima de todos os partidos, importa, como lógica consequência, a propositura da acção católica no campo constitucional. O contrário não faria sentido: a união seria estéril, os católicos seriam tratados como rebeldes e mais se intensificaria a perseguição, se a acção religiosa pudesse ser posta fora do leal acatamento e da aceitação sem reservas dos poderes estabelecidos»⁵⁷. Era com estes contornos que Abúndio da Silva definia o comportamento que os católicos deviam assumir diante do novo regime instalado em Portugal com o 5 de Outubro, insistindo que «ensinar doutrina diferente desta, [...] é falsear os ensinamentos do Soberano Pontífice e provocar contra a Igreja ainda maiores males. *Como católicos*, não temos partido; e como não temos partido, as nossas reivindicações, a nossa acção, a nossa defesa, a nossa luta, colocamo-la dentro da legalidade constitucional, qualquer que ela seja, como súbditos respeitadores e não como conspiradores prontos para uma insurreição, como homens que vemos no poder, não a sua personalidade individual e as suas ideias políticas, mas o próprio poder, a autoridade que, como autoridade, é sempre imutável, porque desce sempre de Deus»⁵⁸. Em suma, era a partir da valorização da legalidade como referência para os católicos que competia considerar a relação com o novo regime, como também lidar com as questões colocadas em torno da separação da Igreja e do Estado, superando assim a realidade sócio-política que o catolicismo conhecera durante a Monarquia Constitucional.

2. A SEPARAÇÃO ENTRE A IGREJA E O ESTADO

A confessionalidade do Estado e da sociedade durante a Monarquia Constitucional não resultava só da explicitação feita na Carta Constitucional, que, através do seu artigo 6º, identificava a religião do Reino com a Religião

⁵⁶ *Cartas a um abade*, p. 166.

⁵⁷ *Cartas a um abade*, p. 168.

⁵⁸ *Cartas a um abade*, p. 168.

Católica Apostólica Romana ⁵⁹, mas prendia-se também com outros aspectos, nomeadamente com o provimento dos benefícios eclesiásticos, pela latitude que a Coroa tinha assumido como única padroeira nacional e, com menor relevância, pela sustentação do clero. Para certos sectores católicos, estes diferentes aspectos eram tendencialmente encarados como intervenções excessivas por parte do poder político, inibidoras da autêntica autonomia e liberdade da Igreja Católica, bem como expressões mais ou menos consistentes de regalismo e de tendências cismontanas. Eram, por outro lado, apreciadas também pelas posições anticlericais como expressão de um apoio excessivo ou inadequado por parte do Estado, entendendo-se que tal posição manifestava uma influência ou uma dependência inadequada deste em relação à Igreja Católica.

É neste contexto que, em 1910, Abúndio da Silva, defendendo que «os bens da Igreja não fazem parte da fortuna pública do Estado» ⁶⁰, considerava que a sua posse traduzia o grau de autonomia da Igreja em relação ao Estado, como demonstrava, também, a capacidade de realizar as suas finalidades, nomeadamente pela capacidade de acudir às exigências do culto e à conveniente sustentação dos seus ministros. Se tal não ocorresse, verificar-se-ia um processo de funcionarização, contrário não só aos interesses da Igreja, mas à finalidade do religioso na sociedade: «No dia em que tal ideia se levar à prática, o pároco começará a aparecer aos olhos do povo como simples funcionário público, e o culto e os sacramentos assumirão a feição de serviços que se pagam por avença ou se reclamam como quais quer outros organizados pelo Estado ou pelo município» ⁶¹. Por outro lado, considerava ser importante o povo compreender a sua obrigação em contribuir para a sustentação do clero e para o provimento das necessidades de culto, pois assim não só se garantia a autonomia da Igreja, como também se preparava essa consciência dos fiéis, em particular quando ocorresse uma previsível situação de separação ⁶².

⁵⁹ De certo modo, a Carta Constitucional (1826), através do artigo 6º, determinava a pertença religiosa do cidadão português ao afirmar: «A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Reino. Todas as outras Religiões serão permitidas aos Estrangeiros com seu culto doméstico, ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de Templo» (Jorge Miranda – *As Constituições portuguesas de 1822 ao texto actual da Constituição*. 4ª ed. Lisboa: Livraria Petrony, 1997, p. 105).

⁶⁰ *Questões actuaes*, p. 137.

⁶¹ *Questões actuaes*, p. 140.

⁶² «Suprimam-se essas contribuições eclesiásticas, chamadas benesses, oblatas, pé de altar, direito de estola, etc., e dentro de bem pouco tempo o povo esquecer-se-á de que também deve à Igreja o pagamento de certos impostos, e ignorará que tem obrigação de sustentar o seu pastor. No dia, talvez inevitável, em que o Estado, por uma medida violenta, decrete o regime da separação e deixe de dar ao pároco a dotação que lhe prometeu, esta há-de atravessar as mais rudes provações, físicas e morais, quando tiver de estender a mão à caridade dos fiéis, pedindo-lhes um tугúrio onde habite, um molho de lenha para acender o seu lar, um punhado de trigo para cozer o seu pão, a esmola necessária para as alfaia da igreja e para os guisamentos do altar. O povo já não o compreenderá, e pensará que é uma obrigação nova, uma invenção egoísta do padre a doutrina de que este tem direito de ser sustentado com as suas esmolas e ofertas» (*Questões actuaes*, p. 140-141).

Com base nestes diferentes elementos, nomeadamente no que diz respeito ao direito que assistia à Igreja em possuir bens ⁶³, Abúndio da Silva apontava uma série de desafios internos à própria Igreja Católica, como eram: as desigualdades existentes entre os membros do clero; problemas de sustentação e de exequibilidade da vida paroquial; ou, ainda, a situação decorrente da intervenção do Estado em determinar a erecção de paróquias. Deste modo, Abúndio da Silva opunha-se à intervenção do poder político e administrativo naquilo que considerava próprio, específico, da Igreja e da respectiva autoridade eclesiástica ⁶⁴.

Neste contexto, e ainda antes da revolução republicana, Abúndio da Silva preconizava que «a solução do problema da dotação do clero, se tiver de importar, como é provável, alteração nas actuais circunscrições paroquiais, exige alguma coisa mais do que uma concórdia do poder leigo com os prelados do reino: tem de basear-se em uma concordata com a Santa Sé» ⁶⁵. Até porque, considerava ainda, os problemas apontados quer ao nível da organização territorial da Igreja, quer ao nível dos vários mecanismos da sua sustentação, não tinham só a ver com a realidade presente, mas envolviam, em grande medida, o futuro da religião e da Igreja na sociedade portuguesa, advertindo que:

«[...] não basta salvar princípios: urge também prevenir o futuro tanto quanto é possível preveni-lo humanamente. As correntes anti-católicas que se desencadeiam sobre a nossa sociedade tem de levar-se em linha de conta, e deve proceder-se de modo que satisfazer as reclamações aliás justas dos párocos de hoje que seja um meio para o estado se apossar de tudo o que resta da fortuna da Igreja e nada depois lhe dar. O pároco actual não pode dizer que quem vier depois se arranja conforme puder. O titular morre, mas o ofício fica: e este deve ter os recursos indispensáveis para ocorrer sempre à sustentação de quem o desempenha» ⁶⁶.

Esta reflexão já dava conta das mudanças que se perfilavam no horizonte, anunciadas pela intensa propaganda anticlerical e republicana, correspondendo aos sintomas de uma política religiosa que provocaria no seio dos católicos um

⁶³ «A Igreja tem o direito natural de adquirir bens, e, de facto, possui o seu património. Se a Igreja é uma sociedade perfeita, deve gozar de uma autonomia, também perfeita, na administração do seu património: feri-la de incapacidade e pôr-lhe ao lado o Estado como seu tutor, é desconhecer ou renegar a sua verdadeira natureza, como sociedade divinamente constituída, e tolher-lhe os meios de realizar o seu fim» (*Questões actuaes*, p. 136).

⁶⁴ Na fase final da Monarquia Constitucional, muitas das reivindicações do clero fizeram-se em torno destas questões, como pode ser constatado pela actividade da Liga do Clero Paroquial Português (cf. Vítor Neto – *O Estado, a Igreja e a sociedade em Portugal*, p. 130-135).

⁶⁵ *Questões actuaes*, p. 150.

⁶⁶ *Questões actuaes*, p. 164.

sentimento de injustiça e de perseguição religiosa. De facto, a questão religiosa, intimamente associada à questão da autonomia e da liberdade da Igreja Católica, constituiu um eixo fundamental no confronto desencadeado pelo fim do regime monárquico e pela implantação do republicano. Na sua *Pastoral Collectiva*, assinada a 24 de Dezembro de 1910, os bispos reconheciam que «Não era porém difícil de prever a crise actual. Bastava a luz da reflexão natural e algum conhecimento da história e dos homens para se antever a que lutas consequências iria parar o rumo seguido em nosso país nas coisas da religião e da política»⁶⁷. Mas o ambiente de afrontamento criado não decorria propriamente da eventualidade de uma separação do Estado da Igreja, já preconizada a partir do caso brasileiro, tal como Sampaio Bruno a evocara, como paradigma, em *A Questão religiosa* (1906); fora sobretudo a experiência francesa que fornecera, em particular ao campo radical e republicano, o ensejo de uma separação marcada por um acantonamento da Igreja Católica e um controlo redutor da visibilidade da prática religiosa. Esta situação não era, portanto, desconhecida para a Igreja Católica. O papa Pio X, na encíclica *Vehementer Nos* (1906), tinha elaborado uma doutrina sobre os católicos e o regime de separação, como resposta à lei aprovada em França a 20 de Dezembro de 1905⁶⁸. Assim, na primeira década do século XX, e em torno deste debate sobre a relação entre o Estado e a Igreja Católica, confrontavam-se duas concepções: de um lado, a lógica da laicização da vida social e da supremacia do poder civil; do outro, a concepção doutrinária da missão da Igreja. As forças políticas da Monarquia Constitucional tinham-se envolvido nesta problemática, mas não tinham encontrado uma solução.

Foi a crise do regime monárquico que conferiu, em definitivo, à Revolução do 5 de Outubro a sua legitimidade, arrastando consigo todos aqueles que, directa ou indirectamente, tinham surgido publicamente como suporte da monarquia. Esta situação acentuou a divisão entre os próprios católicos, na medida em que estiveram envolvidos em campos distintos das lutas político-partidárias da última fase da monarquia, mas também porque a questão religiosa constituía uma peça charneira dessa fractura. Se desse combate ideológico e partidário fazia parte a questão religiosa, vivenciada particularmente nos meios anticlericais em torno do anticongreganismo e do antijesuitismo, também nos meios católicos se evidenciava uma significativa discrepância em torno do modo de entender a relação entre religião e sociedade.

Estas dimensões do conflito religioso transitaram para o novo regime saído da Revolução de 1910, protagonizadas pelas mesmas figuras intelectuais e políti-

⁶⁷ *Pastoral Collectiva do Episcopado Português ao clero e fieis de Portugal*. 24 de Dezembro de 1910. Viseu: Typographia Veritas, 1911, p. 7.

⁶⁸ Cf. Jean-Marie Mayeur – *La Séparation des Églises et de l'État*. 2^e ed. Paris: Les Éditions Ouvrières, 1991, p. 79-152.

cas, quer no campo católico, quer no campo partidário. A concretização da acção do Governo Provisório republicano, através da actuação do ministro da Justiça, Afonso Costa, deu grande importância à legislação sobre matéria relacionada, directa ou indirectamente, com a religião, em especial com fortes incidências na Igreja Católica ⁶⁹. A questão religiosa ganhou assim forte determinação da vida sócio-política do país não tanto pela promulgação do regime de separação do Estado da Igreja, mas pela forma radical que este assumiu, suscitando fortes reacções internas e externas. O conjunto do dispositivo legal estabelecido assentava numa visão positivista da religião e numa visão da Igreja Católica como instituição anquilosada e reaccionária, inspiradora da conspiração contra o regime republicano.

A Lei de Separação que, para muitos sectores, inclusive católicos, se apresentava como necessária pela sua radicalidade, provocou rejeição e foi interpretada como manifestamente persecutória. Por isto mesmo, a discussão e a promulgação da Lei de Separação suscitou também divisões e agravou conflitos no interior da própria família republicana. O surgimento da separação entre o Estado e a Igreja constituía assim uma ruptura fundamental num longo processo de mudança de concepção sobre o tipo de acção da Igreja na sua missão de anúncio da mensagem cristã, passando o seu lugar a ter de ser conquistado em confronto com outras forças e outros interesses. Neste contexto, a participação política dos católicos tornava-se uma questão central, pois para a Igreja Católica tornava-se necessário criar e garantir um espaço para sua acção religiosa, entendida esta como articulação entre o inconsciente colectivo simbólico e a prática ritual e disciplinada. A Igreja Católica precisava que os católicos intervissem para estabelecer a liberdade e a autonomia plena da prática religiosa como realidade pública, para além do Estado, mas usufruindo dos direitos da legalidade. Para os republicanos, por seu lado, a questão religiosa tornara-se peça importante na questão política, no combate contra os monárquicos, mas também como forma de unir os republicanos procurando contrariar a contestação social, incluindo a que despontava e se afirmava nos sectores populares ⁷⁰. Por tudo isto, a partir do 5 de Outubro, o novo regime produzira rapidamente medidas concretas em relação à Igreja Católica, onde o anticlericalismo, que constituía elemento central da propaganda e da luta republicanas na sua matriz maçónica e jacobina, acabou por

⁶⁹ O processo legislativo sobre matéria religiosa e sobre as relações entre o Estado e a Igreja Católica foi em larga medida obra de Afonso Costa, mas não só, pois teve também em António Caetano de Mello Junior (1875-1918) um empenhado executor. Este advogado e político republicano fizera parte da geração coimbrã, distinguira-se na defesa dos militares acusados de participarem no movimento insurreccional de 28 de Fevereiro de 1908 e, como jornalista, fundara o jornal *O Tempo* no início da República, tendo sido ministro da Justiça entre 7 de Novembro de 1911 e 4 de Julho de 1912, no governo presidido por Augusto de Vasconcelos.

⁷⁰ Cf. Vasco Pulido Valente – *O poder e o povo: a Revolução de 1910*. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1976.

determinar não só a elaboração legislativa, mas também a definição de um ambiente social incentivador desses procedimentos ⁷¹.

Este cunho anticlerical, com características persecutórias, evidenciara-se nos primeiros passos da Revolução, tendo em conta que diversos membros do clero foram sujeitos a ultrajes, à prisão ⁷², e dois deles, os padres Barros Gomes ⁷³ e Alfredo Fragues ⁷⁴, foram mesmo assassinados. Tal ambiente, apesar de ter tido o seu epicentro na cidade de Lisboa, alargou-se a outras localidades, provocando, desde logo, o confronto de muitos sectores católicos com o novo poder político ⁷⁵. Ao mesmo tempo, a imprensa republicana insistia afincadamente na necessidade de medidas que permitissem limitar a influência da Igreja Católica junto do povo, reduzindo uma presença considerada perniciosa e contrária ao progresso moderno.

As medidas legislativas sobre matéria religiosa e eclesiástica, decretadas pelo Governo Provisório, corresponderam, pois, a uma fase de progressiva tensão entre as autoridades eclesiásticas e o poder republicano. Dois elementos caracterizaram estas medidas: a restauração das leis anticlericais, com especial incidência nas Congregações religiosas; e a laicização da vida social e política do país. Logo a 8 de Outubro fora decretada a constituição em vigor, como leis da

⁷¹ Cf. António Teixeira Fernandes – *O confronto de ideologias na segunda década do século XX: à volta de Fátima*. Porto: Edições Afrontamento, 1999.

⁷² Estas prisões foram executadas com particular virulência em relação aos Jesuítas e estão documentadas em imagens fotográficas então publicadas nos circuitos anticlericais. Nesses testemunhos, entre outras vexações, pode-se observar padres jesuítas presos em Caxias submetidos a exames antropométricos, destinados a demonstrar a natureza patológica do «ser jesuíta».

⁷³ Bernardino António Barros Gomes (1839-1910), padre lazarista (Congregação da Missão) assassinado de 4 para 5 de Outubro de 1910, na residência lazarista de Arroios (Lisboa). Irmão mais velho do político progressista Henrique Barros Gomes, formou-se em 1860, tendo sido aluno externo da Academia Florestal e Agrícola de Thorand (Saxónia); foi adido à repartição da agricultura no Ministério das Obras Públicas, em 1863, e nomeado engenheiro de 2ª classe em 1864; foi sócio correspondente da Academia Real das Ciências. Depois de enviuvar entrou na Congregação da Missão, onde se ordenou, dedicando-se ao ensino e à pregação, primeiro na comunidade de S. Luís dos Franceses e, depois, no seminário lazarista de Arroios. Foi um botânico ilustre, com particular destaque ao nível da silvicultura. Cf. *GEPB* e GUIMARÃES, P. Bráulio – *Padre Barros Gomes: vítima da República*. Lisboa: Alêtheia, 2006.

⁷⁴ Alfredo Fragues (1856-1910), presbítero católico da Congregação da Missão (padres Lazaristas); de origem francesa, veio para Portugal como visitador da respectiva província. Foi director das Irmãs da Caridade, da associação das Damas da Caridade e da Associação dos Filhos de Maria. Foi assassinado na residência dos padres Lazaristas em Arroios, na companhia do padre Bernardino Barros Gomes, a 5 de Outubro de 1910. Cf. *GEPB*.

⁷⁵ O ataque dos sectores radicais a locais e editoras ligados ao catolicismo militante, para além das atitudes contra as congregações religiosas, gerou intimidação entre os católicos, mas também indignação, e a interiorização da existência de um clima de «perseguição religiosa». Nestas circunstâncias, denunciou-se na mesma ocasião a interpretação indevida do regalismo republicano, como é exemplo o opúsculo de Manuel de Oliveira Chaves e Castro – *A Pastoral Collectiva do Episcopado português ao clero e fieis de Portugal de 24 de Janeiro de 1910 e o Beneplácito do Estado*. Coimbra: Typographia França Amado, 1911. Em muitas destas reacções misturavam-se necessariamente aspectos religiosos e políticos, nas quais por vezes a defesa da Igreja se confundia com a defesa do regime monárquico.

República Portuguesa, as de 3 de Setembro de 1759 e de 28 de Agosto de 1767, pelas quais se expulsavam imediatamente todos os jesuítas para «fora do País e seus limites», bem como a lei de 28 de Maio de 1834, conhecida como «Lei de Joaquim António de Aguiar», sobre a extinção das Ordens religiosas em Portugal. Esta legislação implicava, assim, a nulidade do decreto de 18 de Abril de 1901, do Governo de Hintze Ribeiro, que permitira à Igreja Católica constituir associações religiosas com finalidade de beneficência e instrução ou de propaganda missionária, anulando um dos aspectos fundamentais da organicidade católica, intimamente associada à percepção da liberdade da Igreja.

Outras medidas foram ainda tomadas visando a redução da expressão pública católica, coarctando aspectos importantes da sociabilidade e da institucionalização do catolicismo no país, como sejam: a 18 de Outubro, o juramento com carácter religioso foi substituído pela declaração de honra; a 22 de Outubro, suprimia-se o ensino da doutrina cristã nas escolas primárias e normais; a 23 de Outubro, era extinta a Faculdade de Teologia, a que se seguiu a supressão da cadeira de Direito Canónico no curso de Direito; todos os dias santificados à excepção do domingo, por decreto de 26 de Outubro, foram considerados dias de trabalho; ou ainda, a 27 de Outubro, os governadores civis foram autorizados a substituir as irmandades e as confrarias por novas comissões. O conjunto destas decisões pretendia, indiscutivelmente, afirmar um programa laicizador conducente à desconfessionalização, não só das instituições públicas, mas também da vivência social da população. A lei do divórcio, de 3 de Novembro de 1910, conferindo ao casamento um valor contratual distinto do vínculo sacramental, a 28 do mesmo mês a proibição às forças armadas (Exército e Armada) de participarem em solenidades religiosas, e as leis sobre a família decretadas a 25 de Dezembro, correspondiam, assim, a tentativas de romper com a tradição católica ao nível das diferentes estruturas da sociedade e do modo como simbolicamente se teciam os laços sociais. A 18 de Fevereiro de 1911, ao ser instituído o registo civil obrigatório e remunerado, retirava-se aos clérigos uma das suas tradicionais funções administrativas e sociais. A própria hierarquia não fora poupada, pois, logo a 21 de Outubro, o bispo de Beja, D. Sebastião Leite de Vasconcelos ⁷⁶, vira

⁷⁶ D. Sebastião Leite de Vasconcelos (1852-1919). Padre da diocese do Porto, distinguiu-se pela criação das Oficinas de S. José (1881), casa correcional onde «eram recolhidos rapazes órfãos de pai e mãe, uns que ainda não tinham cometido crime algum, classe preventiva, e outros que já tinham caído debaixo da alçada inexorável da lei» (Conde Samodães – *Um portuense: o Bispo de Beja*. [s. l.: s. n., s. d.], p. 3). Tendo recebido inspiração de D. Bosco, que conheceu pessoalmente em Turim, procurou o apoio dos padres Salesianos para prosseguir a sua iniciativa, sendo considerado também como um dos impulsionadores da obra dos Salesianos em Portugal. Nomeado bispo para Beja em 1907, a sua ordenação ocorreu a 2 de Fevereiro de 1908. Foi encontrar uma situação de grande contestação por parte dos estudantes do Seminário, situação que já se arrastava desde 1906, nomeadamente em torno dos padres José Maria Ança e Manuel Ança. Ao ser reaberto o Seminário em finais de 1908, e ao não serem reconduzidos pelo bispo nos seus cargos anteriores, estes padres envolveram-se publicamente numa disputa com o bispo, recor-

suspensas as suas funções e as suas temporalidades. Mas foi sobretudo na sequência da reacção dos bispos a todas estas medidas que se desencadearam as sanções aos diversos prelados por parte do Governo Provisório.

Esta vontade objectiva de condicionar e limitar a actuação da Igreja Católica, sendo saudada pela imprensa republicana como necessária à consolidação do regime e como expressão dos ideais liberais, desencadeou nos sectores católicos um processo de ruptura e contestação da legalidade da acção do regime republicano⁷⁷, por considerarem ter-se iniciado um período de perseguição religiosa. Os bispos portugueses lançaram, em Fevereiro de 1911, uma carta pastoral, datada de 24 de Dezembro de 1910, onde se reiterava a doutrina do respeito devido aos poderes constituídos, mas onde era indicada a impossibilidade de os católicos cooperarem com quem hostilizasse o catolicismo, bem como se apelava ao seu empenhamento por todos os meios legais e honestos, para favorecer, na medida das suas possibilidades, a causa da religião e a Igreja Católica e, unidos em um terreno comum, empenhar esforços para remover da legislação tudo que

rendo ao Ministro dos Negócios Eclesiásticos e da Justiça, procurando anular as decisões da autoridade eclesiástica. O problema arrastou-se até ao início de 1910, e apesar do arquivamento do processo ter dado, sobretudo, satisfação à posição do bispo, criara-se um clima de divisão e de confronto de opinião entre os sectores católicos e os anticlericais que, no momento da implantação da República, levou o bispo a sair da diocese. Nestas circunstâncias, os dirigentes republicanos fizeram publicar uma portaria (21 de Outubro de 1910) onde D. Sebastião Leite de Vasconcelos era suspenso do exercício de todas as suas funções. Acabou por permanecer no exílio, em Lourdes (França) e em Roma. Tendo sido processado judicialmente por ter abandonado a diocese, por um decreto «com força de lei» (18 de Novembro de 1911), foi destituído de bispo da diocese. Em 12 de Novembro de 1914, aquando da amnistia aos bispos, não foi contemplado pela medida por não ser considerado bispo de Beja. Este «caso do bispo de Beja» ilustra, para além da virulência das campanhas anticlericais, toda a ambiguidade do regalismo constitucional e da persistência republicana na interferência e no controle do poder político em matérias eclesiais.

⁷⁷ Em *Cartas a um abade*, Abúndio da Silva relata como a autoridade eclesiástica se mobilizou e iniciou a organização da sua reacção: «Ante a proclamação da República e aberta a luta religiosa, tudo exigia dos nossos bispos a máxima prudência e lhes impunha a obrigação de não darem um passo sem sondarem devidamente o terreno. Eles não deviam contar apenas com as arrogâncias dos poderes públicos; necessitavam não menos de estar seguros de que o seu clero e os seus fiéis não os deixariam expostos a um xeque desastroso. Nenhum general rompe a guerra sem contar com a absoluta obediência e inteira disciplina dos seus oficiais e soldados: em frente do inimigo não se discute, aguardam-se as ordens de quem tem poder para dá-las e cumprem-se» (p. 240). Acrescentando a esse relato alguns aspectos que ilustram a actuação dos bispos nessas circunstâncias: «Cerca de um mês depois da proclamação da República já todos os nossos Prelados do continente se encontravam reunidos no paço patriarcal de S. Vicente de Fora, em Lisboa. É indubitável que nessa reunião, que durou alguns dias, os srs. Bispos estudaram a situação da Igreja em Portugal, tomaram as suas resoluções, decidiram o que deviam fazer, e *quando*» (p. 241). E exemplifica com o ambiente vivido em certas dioceses: «Poucos dias depois deu-se na diocese de Coimbra um incidente entre um pároco e uma comissão paroquial republicana e o zeloso Bispo conde, acudindo como lhe cumpria, ao seu cooperador, aproveitou o ensejo de se dirigir a todos os seus párocos para lhes ditar umas regras de acção perante os partidos e as questões políticas. Também me parece de primeira intuição que o nobre Prelado não iria formular uma única prescrição que fosse dissonante do que, entre os seus venerandos Irmãos dias antes ficara assente em Lisboa» (p. 241).

à mesma causa fosse contrário ⁷⁸. Contudo, o Governo, usando uma prerrogativa do regime regalista, não concedeu beneplácito à pastoral colectiva, proibindo a sua leitura. O bispo do Porto, D. António Barroso, ao não ter acatado esta decisão, foi conduzido a Lisboa e destituído das suas funções de bispo, sendo a sua diocese considerada vaga como por falecimento ⁷⁹.

Para a Igreja Católica, no seu conjunto, e para a hierarquia portuguesa em particular, não havia só a necessidade de fazer face ao poder republicano, mas também de realizar um processo de distanciamento em relação às forças monárquicas. Certos sectores católicos encaravam os interesses da Igreja articulados com os da restauração monárquica, o que permitia um ambiente de cumplicidade e instrumentalização político-religiosa que, suscitando novas investidas anticlericais, debilitava a causa católica. A propósito do conjunto destes comportamentos, Abúndio da Silva opinava, volvidos três anos: «O caminho do desterro é a estrada já palmilhada pelos Bispos e que milhares de sacerdotes estão, a toda hora, dispostos a palmilhar também; mas o sonhado cisma não consegue implantar-se entre nós, e os poderes adversos serão, como Bismarck, obrigados a reconhecer que erraram o alvo e que a condição de paz, de tranquilidade geral, de leal cooperação de todos no mesmo alto fim comum, é, nem pode deixar de ser, o entendimento com Roma. A paz religiosa é o preço da salvação e do engrandecimento de Portugal» ⁸⁰. De facto, se o conjunto das medidas laicizadoras introduziram uma ruptura em relação ao passado da Monarquia Constitucional, procurando alterar profundamente a relação da religião com a

⁷⁸ «Padres e leigos devem [...] reunir as suas forças vivas para a combaterem por todos os meios justos e legais a civilização anticristã, para repararem as desordens gravíssimas que da mesma resultam, para reconduzirem Jesus Cristo à família, à escola, à sociedade, e para restabelecerem o princípio da autoridade humana como reflexo da divina; - e devem tomar sumamente a peito os interesses do povo, particularmente os dos operários e dos jornaleiros agrícolas, não somente infiltrando-lhes nos corações o princípio religioso, única fonte verdadeira de consolações nos trabalhos e amarguras da vida, mas diligenciando enxugar-lhes as lágrimas, suavizar-lhes as fadigas, melhorar-lhes a condição económica, trabalhando, enfim, para que no mundo reine a justiça e a caridade». (*Pastoral Colectiva do episcopado Português ao clero e fieis de Portugal*, 24 de Dezembro de 1910, p. 39-40). Redigida na sua forma definitiva pelo arcebispo de Évora, D. Augusto Eduardo Nunes, esta Pastoral Colectiva desenvolvia uma análise sobre a legislação republicana em matéria religiosa, valorizando a atitude católica do *ralliement*, não apenas como comportamento político, mas também inscrita num vasto programa de acção religiosa, apresentada como a dimensão específica da Igreja Católica.

⁷⁹ Sobre a personalidade de D. António Barroso enquanto figura católica de resistência à prepotência, v.g. *Um herói da epopeia portuguesa no ultramar: In Memoriam D. António Barroso*. Por ocasião do Congresso Missionário de Barcelos e inauguração do monumento ao snr. D. António José de Sousa Barroso. Homenagem dos Alunos do Seminário de N.ª S.ª da Conceição do Pôrto. Porto: Tipografia Porto Médico, 1931, p. 10 e 32. Sobre o processo de destituição do bispo do Porto, cf. António Jesus Ramos – A Igreja e a I República: a reacção católica em Portugal às leis persecutórias de 1910-11. *Didaskalia*. 13: 1-2 (1983) 267-269.

⁸⁰ *Cartas a um abade*, p. 413.

sociedade, no entender de Abúndio da Silva tal ruptura melhorava a situação da Igreja Católica, porque a libertava do regalismo ⁸¹:

«[...] À sombra do direito comum, a Igreja está em muito melhores condições de defesa, expansão e engrandecimento do que posta em um regime de privilégio, no qual o Estado abusa das suas prerrogativas, invade os domínios do poder espiritual e só invoca as concordatas na parte em que lhe conferem direitos para as rasgar na parte em que lhe impõem obrigações e encargos» ⁸².

Os sectores católicos adeptos do *ralliement* não deixavam de lembrar, em face do novo regime, tendo em conta o passado, que a monarquia não era garantia para a liberdade de actuação da Igreja. E outra coisa não diz Abúndio da Silva:

«Dentro dum regime de separação razoavelmente estabelecido, não se persegue nenhuma confissão religiosa, e extinto o sistema do privilégio civil em favor de um credo, cai-se logicamente no regime da tolerância de todos eles. Escuso de frisar a V. Rev.^a que esta tolerância de que temo de usar, é a tolerância *civil*, tantas vezes impostas pelas necessidades do governo, e nunca a tolerância *dogmática*, que equivaleria à criminosa indiferença entre o erro e a verdade» ⁸³.

Neste confronto verificou-se o triunfo da posição de acatamento da autoridade do novo regime, na medida em que a Igreja Católica, como um todo, e na sua expressão hierárquica, assumira a legitimidade do regime republicano como decorrência da doutrina sobre a legalidade e o *ralliement*. Insistindo na necessidade da organização e união dos católicos para intervirem na vida pública, com particular destaque para uma acção parlamentar suprapartidária defensora dos interesses da Igreja, assente numa acção moderadora da vida social e política e num patriotismo com base na tradição, os responsáveis hierárquicos desenharam um processo de resistência e de recomposição onde primava o desiderato da restauração católica, entendida como a necessária mobilização para contrariar a descrença e descristianização da sociedade.

A intervenção de Roma, como reacção ao conjunto de medidas laicizadoras e às atitudes tomadas por parte do Governo Provisório em relação aos bispos,

⁸¹ «A Igreja em Portugal ficava sob a suprema inspecção da Coroa, e *suprema*, [...] é um superlativo que quer dizer: *a mais alta*: acima, pois, do Papa, colocava-se, dentro da sociedade eclesiástica, o Rei que a inspeccionava. Em nome desta teoria, o Estado vestia a Igreja de faustosas galas, mas prendia-lhe os braços e as pernas com correntes. Resultou uma situação contra a qual a Igreja protestou sempre pela voz dos seus pontífices e contra a qual nós, católicos, também não cessámos de erguer repetidos brados» (*Cartas a um abade*, p. 158).

⁸² *Cartas a um abade*, p. 158.

⁸³ *Cartas a um abade*, p. 160.

não se fez esperar. A 15 de Março de 1911, Pio X escrevia aos bispos portugueses uma carta apoiando as suas tomadas de posição e reiterando as linhas fundamentais da doutrina expressa na sua pastoral. A Santa Sé mantivera, desde início, um distanciamento em relação ao regime revolucionário. A suspensão das relações diplomáticas entre o Estado português, no quadro do regime republicano surgido com o 5 de Outubro de 1910, e a Santa Sé correspondeu a um processo de afrontamento progressivo entre o Governo Provisório e as autoridades eclesiásticas. Mons Giulio Tonti⁸⁴, arcebispo de Ancira, que ocupava o cargo de nuncio apostólico desde Dezembro de 1906, deixou Lisboa a 20 de Outubro de 1910, ficando a Nunciatura entregue a um Encarregado de Negócios, Mons. Benedetto Aloisi Masella⁸⁵. Ao reagir à revolução republicana, o Secretário de Estado da Santa Sé, cardeal Merry del Val⁸⁶, estava consciente de que o ocorrido em Portugal significava um estímulo para os republicanos no resto da Península Ibérica, bem como reactualizava o vivido pela Igreja Católica anos antes em França.

A Lei da Separação do Estado das Igrejas foi decretada em 20 de Abril de 1911⁸⁷, com influências da legislação estrangeira, entendida como uma adapta-

⁸⁴ Giulio Tonti (1844-1918). Nos meses de Junho e Julho de 1891 fora Encarregado de Negócios da Nunciatura de Lisboa, aquando da saída do nuncio Vincenzio Vannutelli. Regressou a Portugal como nuncio em Dezembro de 1906, mantendo-se no posto até 20 de Outubro de 1910, com a cessação das relações diplomáticas entre Portugal e a Santa Sé. Foi feito cardeal em 1915. Prelado intransigente, identificava-se com as posições do cardeal Merry del Val e era próximo dos padres da Companhia de Jesus. Foi durante a sua nunciatura que se verificaram alguns acontecimentos marcantes da vida da Igreja Católica e da sociedade portuguesa, suscitando à sua volta grande polémica e animosidade, como nos casos da resignação do cardeal Patriarca de Lisboa, D. José Neto, em 1907, e do processo de suspensão da revista franciscana *Voz de Santo António* entre 1909 e 1910.

⁸⁵ Benedetto Aloisi Masella (1879-1970). Formado em filosofia e teologia pela Universidade Gregoriana, desempenhava funções desde 1906 como minutante na Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, quando foi nomeado, em 1908, secretário da nunciatura em Lisboa. Com a interrupção das relações diplomáticas entre a Santa Sé e Portugal e a saída do nuncio Mons. Giulio Tonti, permaneceu em Lisboa, encarregado da representação pontifícia sem qualquer relação com o governo, assumindo, até ao restabelecimento das relações diplomáticas em 1919, as funções de assistente da Santa Sé junto dos bispos portugueses e de elemento de ligação entre o episcopado e a Santa Sé.

⁸⁶ Rafael Merry del Val (1865-1930). De origem espanhola, filho de um diplomata, foi educado num colégio da Companhia de Jesus e ordenado padre em 1888. Encarregado de diversas missões por Leão XIII, em 1900 foi feito arcebispo titular de Niceia. Em 1903, foi feito cardeal por Pio X e tornou-se Secretário de Estado da Santa Sé. Prelado de grande zelo intransigente, opôs-se à política de separação religiosa francesa (1905) e contrariou veementemente as associações culturais (1906). A sua actuação contra o modernismo foi determinante. Em 1914, depois da morte de Pio X, deixou a Secretaria de Estado e tornou-se secretário do Santo Ofício.

⁸⁷ Ao referir-se a este acto do Governo Provisório – a publicação da Lei da Separação – Abúndio da Silva escrevia em 1913: «Anunciou-se desde logo a promulgação da lei de separação da Igreja e do Estado, mas em verdade até à data de vir a público, não se soube ao certo o critério a que obedeceria. Os mais ingénuos supunham que se tomaria por molde a lei brasileira, e não viam que as leis anti-congreganísticas eram índice suficiente de que os nossos governantes não se inspiravam no espírito dos construtores da república do Brasil; outros, melhores conhecedores dos homens e do meio, opinavam pela prevalência do

ção radical da experiência francesa⁸⁸. Começava por reconhecer e garantir a plena liberdade de consciência a todos os cidadãos portugueses e estrangeiros residentes em Portugal (art. 1º), declarando em seguida que a religião católica deixava de ser a religião do Estado e que todas as igrejas ou confissões religiosas eram igualmente autorizadas (art. 2º). Sendo assim, o Estado deixava de subsidiar o culto católico, extinguiu as cóngruas impostas aos cidadãos, considerava livre o culto de qualquer religião, permitindo que as casas a isso destinadas tivessem a aparência de templo, não autorizava qualquer acto de culto fora das igrejas, perseguia os que tentassem impedir a livre prática religiosa ou ofender os clérigos e punia os que, pela violência ou ameaça, quisessem constranger alguém a praticar ou a não praticar actos de culto religioso.

A lei definia que os encargos com o culto deviam ser sustentados «pelos indivíduos que livremente pertençam à respectiva religião como seus membros e fiéis» (art. 16º) e entregava os respectivos rendimentos (com descontos para a assistência pública) a corporações de assistência e beneficência existentes – misericórdias, confrarias, irmandades, etc. – ou a associações que, para o efeito, viessem a constituir-se – as associações culturais⁸⁹ –, não podendo aquele realizar-se sem a sua existência. Os padres eram considerados inelegíveis como membros das juntas de paróquia, afastados de qualquer função de direcção, administração ou gerência dessas estruturas que pretendiam ser as instâncias do controle da vida religiosa do país. Com os seus cento e noventa e seis artigos, esta lei, aprovada pelo conjunto do Governo Provisório, que incluía republicanos radicais e moderados, procurava corporizar o ideário maçónico-republicano sobre a questão religiosa. Fundamentando-se na liberdade religiosa, todo o articulado condu-

figurino francês, até que, para aumentar a expectativa e desnortear todas as previsões, o seu autor anunciou uma separação, que não seria à francesa nem à brasileira, mas à portuguesa, uma obra original enfim» (*Cartas a um abade*, p. 228).

⁸⁸ A propósito da influência francesa, Abúndio da Silva escrevia: «Acingido ao modelo francês, o nosso legislador agravou todos os seus defeitos e desprezou quase completamente o que nele ainda havia capaz de atenuar o vexame da própria lei e de oferecer uma plataforma de entendimento ou de transigência entre o Estado e a consciência religiosa dos seus súbditos. Estava feita a experiência da França e o governo de Lisboa não podia desprezar o salutar ensinamento que nela se continha. Bem devia saber que não se decreta nem se impõe pela força a apostasia dum povo e que o catolicismo da nação francesa é o mesmo da portuguesa, porque dentro da Igreja de Roma há uma só fé e um só baptismo» (*Cartas a um abade*, p. 259).

⁸⁹ Estas «associações culturais» deviam funcionar «de harmonia com a lei e mediante autorização concedida por portaria do Ministério da Justiça» (art. 17º), ficando «com o encargo do culto de cada religião» (art. 22º), subordinadas «às actuais disposições restritivas e tutelares da legislação vigente» (art. 23º), não podiam «em caso algum tomar o carácter nem a forma de qualquer ordem, congregação ou casa religiosa regular, nem subordinar-se, coordenar-se ou relacionar-se, directa ou indirectamente, com algum instituto dessa natureza, onde quer que exista» (art. 25º), encontrando-se «os ministros de qualquer religião [...] absolutamente inelegíveis para membros ou vogais das junta de paróquia e não podem fazer parte da direcção, administração ou gerência das corporações que forem encarregadas do exercício do culto» (art. 26º) (*Lei da Separação do Estado das igrejas*. Cópia fiel do Diário do Governo. Porto: Livraria Fernandes, [s. d.], p. 4-6).

zia a uma vigilância governativa da actividade religiosa, insistindo na necessidade de um clero nacional, num controle da sua formação, na interferência do poder civil e político sobre os bens da Igreja, na limitação do seu poder de associação para além das obras de beneficência e assistência, mantendo a obrigatoriedade do beneplácito para a divulgação pública das posições da Igreja. As expectativas criadas à volta da elaboração da Lei da Separação tinham sido enormes⁹⁰, mas as reacções não tardaram, quer por parte de católicos que expuseram os argumentos críticos sobre o conteúdo desse diploma⁹¹, quer, de modo mais institucional e oficial, com os pronunciamentos dos bispos portugueses através de Carta Pastoral e de Pio X⁹².

Para a Igreja Católica, o princípio da separação entre poder eclesial e civil levantava enormes dificuldades do ponto de vista doutrinário. Envolvendo as persistentes questões da relação entre as esferas do poder temporal e do poder espiritual estava em jogo o reconhecimento da supremacia do poder de Deus sobre o poder do Estado. Assinalado o facto do país ser maioritariamente católico, no parecer de certos sectores católicos, o não reconhecimento expresso dessa condição religiosa era encarado como atentatório dos direitos do povo português, mesmo se havia uma sensibilidade, ainda que minoritária, que compreendia o interesse para a própria Igreja de um «verdadeiro» regime de separação da Igreja do Estado. Mas, «a cúpula da obra republicana», como a 20 de Abril de

⁹⁰ «Publicou-se enfim o decreto de 20 de Abril de 1911, mais vulgarmente conhecido pelo nome de *Lei de Separação*: era o acto do Governo Provisório mais ansiosamente esperado pelos católicos e pelos livre-pensadores e bordavam-se todas as conjecturas e fantasias acerca das suas disposições» (*Cartas a um abade*, p. 258).

⁹¹ Como exemplo desta crítica e contestação à lei, cf. o opúsculo de J. A. Moreira d'Almeida – *A Separação do Estado e das Igrejas (lei de 20 de Abril de 1911)*. Lisboa: Typographia editora José Bastos, 1911, onde reunia os artigos publicados em *O Dia*, de que era director. Considerava este autor: «Nós não somos dos que apregoam liberdade... para si próprios, e só têm intolerância para uso externo. Se o Estado se separa todas as confissões são livres. [...] Infelizmente não. O Estado separou-se... e ficou dentro da Igreja, expropriando-a, em pessoas e bens, inabilitando-a de vir a receber doações ou legados dos seus fiéis, sujeitando-a a uma degradação formal, exercendo, até nos lugares sagrados para as crenças de cada um... impertinente acção fiscal e policial sobre a forma e as horas em que hão-de realizar-se os seus cultos...!» (p. 7). Prolongou-se no tempo este tipo de reacções, o que é atestado por vários textos, como por exemplo: Fortunato de Almeida, assinando como «um católico» – *Palavras de um católico ao clero e fiéis de Portugal*. 2ª ed. Coimbra, Typographia F. França Amado, 1912; ou Domingos Pinto Coelho – *A Separação: decreto com força de lei de 20 de Abril de 1911. As Reclamações dos Catholicos*. Lisboa: Typographia da Papelaria Progresso, 1913.

⁹² Abúndio da Silva enaltecia a importância da reacção de Pio X nos seguintes termos: «Ao dar-se, porém, em Portugal, o golpe sacrílego que separa o nosso passado do nosso presente e quebra ao fio da mais bela das nossas tradições, ao consumir-se a suprema violência contra a Igreja, Pio X não se dirige só ao nosso patriarca, aos nossos ordinários, ao nosso clero, ao nosso povo fiel, mas à cristandade toda *urbi et orbi*, denunciando ao mundo inteiro o atentado também perante todo o mundo. É alguma coisa mais significativa, mais grandiosa, que a encíclica ao povo francês de 11 de Fevereiro de 1906 e incomparavelmente de muito maior alcance que o breve de 1791 ao cardeal de Le Rochefoucauld» (*Cartas a um abade*, p. 264).

1911 o jornal *A Capital* se refere a esta lei, «possui outros aspectos que provocaram a contestação unânime dos mais variados sectores católicos». Certamente um dos aspectos mais delicados da Lei de Separação dizia respeito ao facto da dimensão hierárquica da Igreja não ter sido considerada. A ausência do reconhecimento dessa autoridade constituía uma decapitação na expressão pública e na natureza legal da Igreja Católica, prevalecendo na legislação a preponderância da autoridade civil sobre a autoridade hierárquica, pretendendo-se a subordinação do poder eclesiástico ao poder civil.

Ainda que certos sectores católicos reconhecessem a legitimidade do princípio de separação, não concordavam com a pretensão de interferir na organização interna da Igreja, recusando esse facto como discriminatório e persecutório. Os bispos portugueses elaboraram, a 5 de Maio, um protesto colectivo, denunciando esse carácter afrontoso e persecutório que verificavam no conteúdo e nas disposições da Lei ⁹³. Os prelados, que viram ser-lhes retirada a sua personalidade jurídica, insurgiam-se, em concreto, contra a expropriação dos bens móveis e imóveis da Igreja, contra a ingerência do poder civil na formação do clero e na proibição do uso dos talares fora dos locais de culto, contra a limitação das manifestações públicas de culto ou de fé e contra a criação das «associações culturais» ⁹⁴, encaradas como formas de interferência na administração dos bens da Igreja, por subordinarem os eclesiásticos a corporações laicas. A lei era denunciada como sendo um «convite à indisciplina e à imoralidade», na medida em que previa a atribuição de pensões às viúvas e aos filhos legítimos ou ilegítimos dos padres, constituindo assim um ataque directo à convicção e à disciplina católica sobre o celibato. A reposição do beneplácito e a proibição da fundação de associações religiosas eram medidas consideradas também de carácter opressivo e de afronta. Afinal, a Lei da Separação pretendia reforçar o Estado com as prerrogativas do regalismo, não sendo assim uma efectiva lei de separação, na opinião dos bispos portugueses. Nesse documento colectivo, os bispos declaravam que «não é separação, não é divórcio, é prepotência. Não é neutralidade, é o propósito ostensivo e

⁹³ Cf. Protesto colectivo dos bispos portugueses contra o decreto de 20 de Abril de 1910, que separa a Igreja do Estado. In Joaquim Maria Lourenço – *Situação jurídica da Igreja em Portugal. Coimbra: análise histórico-jurídica e crítica das relações da Igreja Católica com o Estado português*. Coimbra: Coimbra Editora, 1933, p. 171-177.

⁹⁴ Sobre este tipo de associações – as associações culturais – Abúndio da Silva destacava a influência da legislação francesa na sua forma e espírito, ao afirmar: «Transladou-se para cá a *associação cultural* inventada pelo livre-pensamento francês e não se viu que o mesmo princípio que a condenava em França a tornava inaceitável em Portugal: nunca os católicos poderão aceitá-la, porque é contrária à hierarquia divinamente instituída. Há, porém, a notar, [...] que em França o parlamento teve a compreensão de que era preciso arrear os conflitos que resultariam da organização de mais do que uma associação a disputar a posse e uso do mesmo templo, e de tal modo se houve que a mesma lei inventara a cultural tornou-se desde logo impossível a sua formação quanto aos católicos!» (*Cartas a um abade*, p. 259-260).

inegável, não diremos só de fiscalizar (que a fiscalização seria de admitir, nos limites razoáveis ou segundo o direito comum) mas de escravizar»⁹⁵.

Para os republicanos, por seu lado, esta lei significava a concretização de muitas das suas disposições programáticas. Pretendia reduzir a influência do clero na vida social, contrariar a presença considerada conservadora e anti-moderna do catolicismo no ensino, controlar os bens da Igreja Católica, limitando o mais possível a acumulação de bens não produtivos. Sem dúvida que algumas das medidas correspondiam também à perspectiva radical da possibilidade de se acabar com a religião⁹⁶ ou, pelo menos, diminuir-lhe substancialmente o impacto, nomeadamente através das limitações impostas para a formação do clero, da impossibilidade de incorporar clero estrangeiro, das enormes restrições sobre os meios de sustentação do clero ou, como no caso do celibato, de uma tentativa indirecta de provocar a desobediência à autoridade hierárquica⁹⁷.

O processo da instauração do regime republicano fora acompanhado pela Santa Sé, atenta ao comportamento da Igreja em Portugal e, de modo particular, à atitude dos bispos. Pio X não regateou o seu apoio público às reacções do episcopado português, tendo enviado a todo o mundo católico a encíclica *Iamdudum in Lusitania*⁹⁸, com data de 24 de Maio, onde denunciava o teor da Lei da Separação, reiterando a doutrina sobre relações entre a Igreja e o Estado, e onde expressava o seu apoio inequívoco aos bispos portugueses.

A aplicação da lei, em vigor a partir de 1 de Julho, seria controlada por uma comissão central; contudo, a resistência à sua concretização foi bem mais profunda do que esperavam o Governo e, inclusive, certos sectores da Igreja. Mas as decisões republicanas sobre matéria religiosa prosseguiram. Ainda em Junho, no dia 30, surgia em Portugal legislação sobre a administração dos sacramentos. E no dia 1 de Julho, com a entrada em vigor da Lei da Separação, os prelados foram coagidos a pronunciarem-se sobre ela. Se, a 21 de Julho, fora decretada a prorrogação do prazo para as pensões acordadas aos ministros da religião católica, o fosso entre as partes e a oposição à legislação cresceram significativamente. As

⁹⁵ Protesto colectivo dos bispos portugueses contra o decreto de 20 de Abril de 1910. In Joaquim Maria Lourenço – *Situação jurídica da Igreja em Portugal*.

⁹⁶ Cf. artigo sobre «A Separação da Igreja do Estado» publicado em *O Tempo*, n.º 12, de 27 de Março de 1911, p. 1-2. *Apud História de Portugal dos tempos pré-históricos aos nossos dias*. Dir. João Medina, vol 10, p. 361-352; ou ainda António Teixeira Fernandes – *O confronto de ideologias na segunda década do século XX*, p. 11-13.

⁹⁷ A questão dos padres pensionistas foi paradigmática desta vontade de interferir na disciplina e nas relações de obediência hierárquica do clero. Cf. António Jesus Ramos – A Igreja e a I República: a reacção católica em Portugal às leis persecutórias de 1910-11, p. 280-282; e Vítor Neto – A questão religiosa na 1ª República: a posição dos padres pensionistas. *Revista da História das Ideias*. 9: 2 (1987) 675-731.

⁹⁸ *Iamdudum in Lusitania*. In *Acta Apostolicae Sedis: commentarium officiale*. Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, ano 3, vol. 3, n.º 7, 31 de Maio de 1911, p. 217-224.

sanções aos bispos não se fizeram esperar e, entre Novembro de 1911 e Março de 1912, o governo republicano prosseguiu uma política de controlo directo sobre todos os bispos, expulsos e desterrados por dois anos, vendo-se obrigados a abandonar o governo directo das suas dioceses. A questão religiosa voltava rapidamente a constituir um vector determinante da questão política, nomeadamente ao contribuir para corporizar formas de resistência ao poder e ao regime republicanos. Assim, sectores significativos de católicos, com especial destaque para a região norte do país, colaboraram activamente com as incursões monárquicas.

A Lei da Separação, considerada pel' *A Capital* como «uma pedra de toque na qual se aquilatam a pureza da democracia em cujo nome é elaborada»⁹⁹, em vez de contribuir para a implantação e a consolidação do regime, acabou, pelo contrário, por aumentar a sua fragilidade interna e externa. Aplaudida pelos sectores mais radicais do republicanismo, provocou também clivagens entre os republicanos¹⁰⁰. A sucessão no poder das diversas facções republicanas protelou sucessivamente a apreciação da lei que, no seu artigo 195º, previa ser realizada pela Assembleia Nacional Constituinte. Houve, contudo, tentativas de apaziguamento deste clima político-religioso por parte de sectores moderados, como no caso do presidente Manuel de Arriaga, em 1912, em torno de uma passível amnistia para os bispos portugueses, o que foi gorado pela oposição de Afonso Costa; ou ainda com Bernardino Machado, já durante 1914, ao tentar restabelecer as relações

⁹⁹ Cf. *A Capital*, 20 de Abril de 1911.

¹⁰⁰ José Relvas (1858-1929), político e diplomata, republicano com grande prestígio público, nas suas *Memórias políticas*. (Prefácio de João Medina. Apresentação e notas de Carlos Ferrão. 2 vol. Lisboa: Terra Livre, 1977-1978), considerava: «A Revolução fora uma esperança entusiástica, abraçada simultaneamente pelo povo e pelas classes cultas. Entre os monárquicos desenhava-se uma corrente favorável ao advento da República pela evolução e conquista de novas liberdades. Todo o partido dissidente e uma facção dos neo-regeneradores, que militavam no grémio de Teixeira de Sousa, viam avançar sem inquietação a propaganda do novo regime. Havia a impressão de que se preparava uma obra eminentemente nacional, aberta ao triunfo das maiores capacidades e das mais altas virtudes. O desengano foi cruel para os velhos e sinceros republicanos, como foi também para os partidários da Monarquia inspirados em sentimentos profundamente patrióticos. Aqueles dois homens [Bernardino Machado e Afonso Costa] fizeram uma obra de divisão, atacaram crenças, costumes e tradições, que eram e são inseparáveis do sentimento nacional; radicaram um regime faccioso, proclamando uma República privativa duma parte da Nação e foram assim os maiores agentes da obra liberticida que veio a ser a característica da República, na sua pior fase! Na questão religiosa o erro de ambos é formidável. O clero português recebia tanto melhor a República que esperava criar-se no domínio religioso a situação malograda na Monarquia pela preponderância das congregações estrangeiras. Não lhe repugnava a Separação. Alguns representantes aguardavam com simpatia os actos dos republicanos. O bispo de Coimbra tinha especiais atenções com alguns ministros do Governo Provisório. Mas, à semelhança do que sucedera em França no fim do século XVIII, a lei civil suscitou entre a Igreja e a revolução casos de consciência. Desde esse momento o clero tornou-se um dos maiores inimigos da República. E entretanto Afonso Costa e Bernardino Machado consentiam o ingresso e preponderância dos piores elementos monárquicos, que, pela sua presença, eram os maiores obstáculos à colaboração daqueles que podiam ser úteis e dignificariam com a sua adesão as novas Instituições» (p. 166-167). Trata-se de um longo desabafo de alguém que, como José Relvas, considerava ter perdido o novo regime parte da sua base e legitimidade pelo modo como definira e realizara a política religiosa.

diplomáticas com a Santa Sé, o que se revelou infrutífero. Foi José Relvas quem, nas suas memórias políticas, afirmou constituir «a separação, tal como foi redigida, e na forma como foi executada, uma das fortes causas do divórcio de uma grande parte da opinião pública em Portugal em face da República»¹⁰¹. Se uma das finalidades da promulgação da Lei da Separação e respectiva execução era levar os sectores mais moderados a manterem-se unidos aos sectores mais radicais, simultaneamente empurrando a Igreja Católica para a reacção monárquica, o que ocorreu foi praticamente o contrário.

Sectores importantes de católicos acabaram por colaborar com a oposição monárquica interna e, sobretudo, externa, embora a hierarquia católica definisse, desde as suas primeiras posições públicas, uma actuação diferenciada dos interesses monárquicos. De certo modo, a perseguição que os católicos entendiam que sofriam contribuiu para fortalecer a Igreja Católica e a autoridade eclesiástica, pelo apelo à união de esforços e à definição de horizontes de actuação, enquanto forma de mobilização conjunta. A 15 de Março de 1913, os bispos, em carta ao presidente Manuel de Arriaga¹⁰², na vigência governativa de Afonso Costa, rea-

¹⁰¹ «Foi um erro fundamental, pois a Lei da Separação devia sancionar apenas a independência completa do Estado e das Igrejas, consideradas no seu funcionamento como simples associações sujeitas ao direito comum. Mas a sua [de Afonso Costa] obsessão levou-o até ao imprevisito critério com que afirmou a desapareição em Portugal da religião católica em duas ou três gerações! A Separação, tal como foi redigida, e na forma como foi executada, constitui uma das mais fortes causas de divórcio duma grande parte da opinião pública em Portugal em face da República» (José Relvas – *Memórias políticas*, vol. 1, p. 160-161).

¹⁰² *Offício do Episcopado Portuguez ao Presidente da Republica da sua Nação*. De 15 de Março de 1913. Porto: Oficinas do «Commercio do Porto», 1918. Diziam os bispos: «Diversas leis e medidas do governo português, depois da implantação da República, nos têm obrigado a publicar documentos vários, para expor doutrina, fazer reclamações e até lavar os nossos protestos contra os ataques aos princípios religiosos que representamos e somos obrigados a defender» (p. 3). Iniciavam a sua exposição a partir da «eterna questão do Beneplácito, que, para honra de todos, bom era não mais ser lembrado; para o Estado, hoje, de nada serve; para a Igreja poderá ser apenas origem de vexames e incómodos, escusados e inúteis. [...] Limitamo-nos, por agora, a manifestar o nosso espanto por haver no século XX, e num regime de separação, quem pretenda manter o Beneplácito» (p. 7-8); consideravam de seguida que «uma das manifestações da hostilidade abertamente declarada pela legislação actual contra a Religião e a Igreja Católica é a laicização do ensino, sobretudo o ensino primário. [...] Não é, pois, só em nome da Religião e da Igreja Católica, de que somos ministros, é também em nome dos vitais e sagrados interesses das famílias e da sociedade, em nome da civilização verdadeira, em nome do Direito e da Justiça, que levantamos o nosso brado e a nossa reclamação contra a laicização do ensino» (p. 10 e 17); e, refutando os diversos pontos da legislação republicana referente à religião na sociedade, como as culturais, as acusações feitas a padres e bispos com as consequentes sanções, os prelados portugueses concluíam: «as nossas palavras têm sido sempre pautadas pela mais inquebrantável correcção e serenidade, e os nossos actos sempre têm sido inspirados pela sincera consciência dos nossos deveres e pelo rigoroso cumprimento da nossa missão, e por isso temos sido acusados, e talvez com alguma razão, de demasiado respeitadores da autoridade civil. A custo reprimimos, Senhor Presidente, as expressões de indignado protesto que as injustas acusações reclamavam, mas que o respeito a V. Exc.^a nos veda. Não, mil vezes, não, Senhor Presidente, não somos inimigos da Pátria, antes a amamos em extremo, e uma das mais pungentes dores que nos têm alanceado os corações de portugueses, é vê-la debater-se nesta situação cheia de perigos, de ruínas, de desgraças e talvez (praza a Deus que nos iludamos) caminhando vertiginosamente para um abismo, onde se sepultará a sua autonomia» (p. 31).

firmavam as suas posições e condenações relativas ao tipo de tratamento a que a Igreja fora sujeita. Mas o episcopado não se limitou a esta actuação dirigida aos governantes, pois, a 10 de Julho, os bispos lançavam um apelo aos católicos portugueses – conhecido como o «Apelo de Santarém»¹⁰³ –, sugerindo a urgência de «a união dos católicos» para intervirem activamente na vida pública em defesa dos interesses da Igreja¹⁰⁴. De certo modo, não se tratava de uma proposta inovadora, pois correspondia à ideia da necessidade de os católicos intervirem directamente na política de uma forma suprapartidária, com uma finalidade moderadora e defendendo os princípios cristãos e os interesses da Igreja na acção legislativa do Parlamento e dos Governos¹⁰⁵.

Em 1913 e apesar de todo o radicalismo e atitude persecutória, a Lei da Separação surgia, para Abúndio da Silva, como uma oportunidade de liberdade para a Igreja, em particular no respeitante às possibilidades de revigoração da sua presença na sociedade:

«[...] A Separação, pondo-nos em condições de nos livrarmos de intromissões intoleráveis, desligando as paróquias eclesiásticas dos quadros e circunscrições talhadas no código administrativo, permite-nos que transformemos esses velhos organismos atrofiados e enfraquecidos pela anemia, em

¹⁰³ *Appêllo do Episcopado aos catholicos portugueses*. Guarda: Empresa Veritas, [1913]. Sobre as implicações mais latas desta intervenção do episcopado português v.g. Paulo de F. de Oliveira Fontes – O catolicismo português no século XX: da separação à democracia. In *HRP*, vol. 3, p. 142-147.

¹⁰⁴ Neste documento – *Appêllo do Episcopado aos catholicos portugueses* –, os bispos, considerando que «Só o catolicismo (única expressão íntegra e germana do cristianismo) pode sustentar a torrente assoladora que, com a descrença e a impiedade, acarreta em suas águas lodosas e precipites a anarquia das ideias, a dissolução dos costumes, a instabilidade das instituições, a ineficácia das leis, a desorganização dos serviços públicos, a indisciplina geral, o desrespeito de tudo que é respeitável, o demolidor das tradições mais gloriosas, a profanação do lar doméstico, a quebra dos vínculos da família, o regresso ao espírito pagão, a barbárie, a morte» (p. 9), apelavam, em referência à divisa pontifícia, a que «*Instaurare Lusitaniam in Christo* seja o mote e nossa aspiração. Restaurar a sociedade portuguesa, segundo a doutrina e o espírito de Jesus Cristo e em perfeita conformidade e união com o seu Vigário na terra; restabelecer em nossa pátria a civilização cristã no complexo de todos e cada um dos elementos que a constituem, seja o nosso ideal querido» (p. 13). Esta pastoral apresentava um programa de «acção católica» que se pretendia baseada numa atitude comum dos fiéis: «Unidos seremos invencíveis; unamo-nos pois, e Deus abençoará a nossa boa vontade e o sacrifício que porventura houvermos a fazer. Católicos como somos, afirmemos publicamente e com inquebrantável uniformidade as nossas crenças. Por Deus, pela pátria, e pela liberdade das nossas consciências corramos todos a alistar-nos na *União Católica*, que será a pacífica falange dos defensores do ideal em que reside o segredo da renovação religiosa e social do nosso país» (p. 20).

¹⁰⁵ Nas eleições para a 2ª Legislatura, a 13 de Julho de 1915, dois anos depois do «Apelo de Santarém», a União Católica acabou por afirmar-se no terreno político com a eleição de dois parlamentares católicos (um deputado – o padre António Augusto de Castro Meireles – pelo círculo n.º 14 de Oliveira de Azeméis, e um senador – o padre António José da Silva Gonçalves – pelo círculo n.º 3 de Braga). Cf. Manuel Braga da Cruz – *As origens da democracia cristã*, p. 263.

cristandades vivas. A grande alavanca desta transformação serão as obras sociais, que convencerão o povo de que o padre não é o ser inútil que a impiedade pinta: elas farão renascer a confiança dos fiéis no seu pastor, arrasarão preconceitos hostis e restituirão à família católica o espírito dos primeiro cristãos que formavam todos um só coração e uma só alma»¹⁰⁶.

Afinal, e na sua opinião, a importância para os católicos da Lei da Separação consubstanciava-se no facto de proporcionar uma nova situação para a Igreja, na medida em que «[ao julgar] esmagar-nos com a Separação, e todas as iniquidades desta hão-de volver-se em serviços à nossa causa, porque farão suceder uma Igreja livre e forte a uma Igreja prisioneira do nosso tradicional regalismo»¹⁰⁷. E, fazendo eco do impacte que essa lei produzira no seio republicano, assinalava também como ela provocara reacções diferenciadas:

«[...] Há já grandes figuras da república, marechais do novo regime, que ouvem as nossas justas queixas e que não se recusarão a ajudar-nos a fazer triunfar a nossa justiça, a nossa liberdade; mas se da nossa parte, se do grosso dos nossos dirigentes continuarmos a fazer-lhes ver que quedamos monárquicos *quand même*, esses homens de bem, republicanos convictos, invencíveis e incorruptíveis, longe de se aproximarem de nós, encostar-se-ão cada vez mais aos sectários para que com eles evitem, a todo o custo, um possível regresso ao antigo regime»¹⁰⁸.

Abúndio da Silva considerava importante que os católicos não se rebelassem contra o novo regime, mas que o encarassem como a ordem política estabelecida e, portanto, legítima. Importava, no seu entender, que os católicos compreendessem que «[por] grandes que sejam as atribulações resultantes da lei de separação, elas não são invencíveis e antes servirão para mais afirmar a vitalidade do catolicismo: no meio das provações actuais, há ainda lugar para as mais fundadas esperanças, e é precisamente na organização da vida paroquial que elas residem. Eu já notei [...] – sublinha – que com a lei de separação a Igreja viu-se restituída a uma liberdade que nós, os católicos, devemos ser intransigentemente ciosos em não mais deixar perder: a liberdade de escolher os seus ministros sem a ingerência dum poder estranho. A administração diocesana nomeia hoje livremente para as paróquias sem ter que se preocupar senão com o maior bem e interesse dos paroquianos, o bispo, dentro dos limites marcados pelo direito

¹⁰⁶ *Cartas a um abade*, p. 400.

¹⁰⁷ *Cartas a um abade*, p. 401.

¹⁰⁸ *Cartas a um abade*, p. 352.

canónico, pode criar paróquias novas, suprimir as inúteis, ou dividir aquelas cuja população se tornou excessiva, guiando-se apenas da religião e pelos recursos de que puder dispor» ¹⁰⁹.

3. PROJECTOS DE LAICISMO E LAICIDADE DO ESTADO E DA SOCIEDADE

Abúndio da Silva considerava, sem qualquer dúvida, que «As Primeiras leis com que a República encetou a sua tarefa de leigar a nossa vida nacional deixavam ver que a Igreja não podia manter ilusões quanto à atitude que para com Ela tomariam os ditadores do Governo Provisório» ¹¹⁰. A propósito do ambiente sócio-político desencadeado pela revolução republicana, Abúndio da Silva advertia para a necessidade de se considerar o valor da lei e da sua observância, recusando-se estabelecer um dualismo persecutório ou excludente porque ele próprio contribuiria para a fragilidade e desagregação sociais ¹¹¹.

A amplitude da legislação republicana em matéria religiosa, como concretização de um projecto laicizador ¹¹², representava uma intencionalidade de reduzir a influência católica na sociedade, retirando à Igreja instâncias tradicionais da sua presença, procurando quebrar a sua organicidade social, não só em termos institucionais mas também ao nível dos ritmos quotidianos e das sociabilidades da população. Os vários âmbitos da legislação republicana em torno das congregações religiosas, do ensino, da família, da presença pública da Igreja, da autoridade e jurisdição eclesiásticas, pretendiam assumir uma mudança global no respeitante à realidade religiosa do país. Se essa legislação expressou uma vontade laicizadora, a transformação da sociedade operada provocou reacções diversas no terreno republicano ¹¹³, bem como no católico. No caso de Abúndio da Silva

¹⁰⁹ *Cartas a um abade*, p. 391.

¹¹⁰ *Cartas a um abade*, p. 228.

¹¹¹ A este propósito, Abúndio da Silva citava Balmes: «Não se pode dividir uma nação em vencedores e vencidos, em leais e traidores, em fiéis e suspeitos; os governos que baseiam o seu sistema em classificações semelhantes, acabam por encontrá-las realizadas na sociedade: quem se obstina em ver suspeitos, acaba por fazê-los; quem se obstina em ver traidores, ao cabo os vê, porque os encontra. E num país não deve haver outra classificação senão a de homens que observam as leis e homens que as infringem. Quando os ressentimentos pessoais sobem à região do poder, criam uma atmosfera espessa e maligna, que acaba por produzir uma tempestade» (*Apud Cartas a um abade*, p. 317).

¹¹² Cf. Fernando Catroga – *O republicanismo em Portugal*. Este autor assinala as características deste programa de laicização da sociedade centrado na afirmação do Estado laico (p. 201-233), mas também chamando a atenção para alterações ao nível das estruturas de reprodução mental e de conhecimentos, com destaque para o desenvolvimento de um processo de «educação moral, cívica e patriótica» (p. 257-276), nomeadamente pela promoção da escola laica (p. 237-255).

¹¹³ Certos republicanos, como já foi assinalado, estavam mais empenhados num processo de separação do Estado da Igreja do que num programa de descristianização da sociedade. Todavia, no caso de Portugal,

houve uma clara percepção de que essas medidas laicizadoras atingiam a base social da experiência cristã, mas o autor procurou destrinçar vários planos, mormente estabelecendo a separação entre o que sendo legislado não obrigava os católicos a procederem em conformidade. Isto é, considerava que existia uma margem devolvida à liberdade e à consciência do católico.

No que dizia respeito à problemática suscitada pelo estabelecimento do divórcio, legitimado pela legislação republicana, atingindo a estruturação basilar da família, Abúndio da Silva considerava que:

«Infelizmente, [...] o divórcio entrou nas nossas leis e parece ter entrado nos nossos costumes, tal é o número de pedidos de divórcio, que está afluindo aos nossos tribunais, especialmente em Lisboa e no Porto. Apregoa-se que se vai fazer uma grande obra de restauração nacional e social e importa-se a inovação do divórcio, que vale por uma caixa de dinamite colocada nos alicerces de uma casa que se trata de construir! Parece-me que vem ainda muito longe a hora de serem atendidas as razões de ordem religiosa e moral que podem e devem aduzir-se contra semelhante aberração, e os exemplos que nos chegam de fora mostram-nos que também têm sido ineficazes as raízes tiradas da directa observação e verificação dos males que o divórcio está carregando para os países que lhe deram albergue nas suas leis» ¹¹⁴.

Todavia, considerando o divórcio como questão social, apontava a dimensão pessoal como instância de aferição dos comportamentos, levando-o a reconhecer que «Sob qualquer aspecto que encaremos a questão social, levantar-se-á sempre diante nós o problema da vida interior, e podemos consequentemente afirmar que, se muitos males são imputáveis à ordem social, em maior número são aqueles cuja causa é mais profunda e deve procurar-se em nós mesmos» ¹¹⁵. Neste sentido, como se de um remédio social se tratasse, sentenciava: «A lei não obriga ninguém a divorciar-se; por isso procedamos nós em ordem a diminuir continuamente o número de pessoas que lancem mão desse expediente»; «Saneemos os costumes, saibamos fazer cair na reprovação pública os divorciados, e teremos dado um grande passo para a revogação dessa lei» ¹¹⁶. Onde, colocava ao

estas duas dimensões acabaram por se amalgamar e particularmente os sectores mais radicais do republicanismo pretenderam fazer dessas campanhas laicizadoras uma identificação com a defesa e a sobrevivência do regime.

¹¹⁴ *Cartas a um abade*, p. 210.

¹¹⁵ *Cartas a um abade*, p. 215.

¹¹⁶ Referia que a questão do divórcio deveria ser equacionada além da ambiência social, sublinhando que «Dizer-se-á que é força do meio; mas esse meio, embora favorecido pela lei, somos nós, os indivíduos, que o fazemos, que o ajeitamos ao sabor das nossas comodidades, das nossas transigências, das nossas fraquezas, das nossas paixões e dos nossos interesses» (*Cartas a um abade*, p. 216-217).

alcance de cada um a capacidade de reagir e contrariar o que a legislação sobre o divórcio potenciava socialmente e, escarpelizando a interacção entre o meio social e o indivíduo, reflectia sobre as implicações do recurso ao divórcio:

«A lei permite o divórcio, mas não obriga ninguém a divorciar-se: logo quanto mais espalharmos o catecismo, quanto mais apontarmos às almas bem intencionadas e aos homens de boa vontade os perigos e funestas consequências do divórcio, menor será o número de casais que se desfarão por uma simples sentença do poder judicial. Eu bem sei, meu bom Abade, que o homem sofre a influência do meio em que vive e que dificilmente atingirá a perfeição moral quando não se mudem as desfavoráveis condições exteriores da sua vida social. Com a faculdade do divórcio, os mal-casados, em vez de procurarem entender-se e suportar-se, recorrerão ao meio *legal* de alijar o peso da sua cruz; e não faltará quem se sinta tentado a lançar mão de tal recurso, não só para acabar com uma situação dolorosa, mas até como simples expediente para remover pequeninas dificuldades de ordem material. Não nego que o meio influi sobre os indivíduos, mas também afirmo categoricamente que o meio não se faz a si mesmo, antes é a obra dos próprios indivíduos que o criam pelos seus sentimentos, pelas suas ideias e pelos seus costumes» ¹¹⁷.

Com esta argumentação, Abúndio da Silva procurava sustentar «que, nas nossas actuais circunstâncias, a campanha mais frutuosa que, desde já, devemos iniciar contra o divórcio consiste em um intenso e extenso trabalho de catequese católica. Está convenientemente divulgada no nosso povo crente a boa doutrina sobre a indissolubilidade do vínculo matrimonial? Os portugueses, que fazem pública profissão de catolicismo, estão devidamente instruídos sobre o que significa, o que vale, que responsabilidade trás, a negação dum dogma católico ou a prática dum acto que envolve e supõe esta negação? Temo que não» ¹¹⁸. Esta sua reacção remetia, portanto, para o âmbito da própria acção cristianizadora que competia à Igreja Católica, na sua dimensão educativa e apologética, estratégia que apreciava como fundamental para contrariar o espírito laicizador que attingia a sociedade portuguesa.

Numa outra vertente, mas ainda acerca da relação dos católicos com o meio social, Abúndio da Silva considerava que «dentro dum regime razoavelmente estabelecido, não se persegue nenhuma confissão religiosa, e extinto o sistema do privilégio civil em favor de um credo, cai-se logicamente no regime da tolerância de todos eles», acrescentando fundamentado no pensamento leonino «que esta tolerância, de que temos de usar, é a tolerância *civil*, tantas vezes imposta pelas

¹¹⁷ *Cartas a um abade*, p. 213.

¹¹⁸ *Cartas a um abade*, p. 215.

necessidades do governo, e nunca a tolerância *dogmática*, que equivaleria à criminosa indiferença entre o erro e a verdade»¹¹⁹.

Contudo, este militante pelas liberdades da Igreja, considerava estar «aberto um período de luta, de luta rija, cujo desfecho será como nós o preparamos e fizemos. Difícil é a tarefa – acrescentava – porque temos de reparar os nossos próprios erros, cujas consequências foram bem graves, e ao mesmo tempo fazer frente ao poderio dos nossos adversários que têm por si a força do poder e a audácia dos vencedores». Era longo, no seu entendimento, esse inventário de combates e reivindicações por parte dos católicos, constituindo objectivos para a respectiva acção católica:

«Achamo-nos privados de quase todas as nossas liberdades essenciais: para termos direito ao uso dos nossos templos, violam a nossa liberdade de consciências exigindo-nos que caiamos no cisma das cultuais; fecham as ruas às nossas pacíficas procissões e deixam-nas livres a todas as manifestações atentatórias do respeito devido à nossa fé; a liberdade de imprensa não existe para nós, porque é mandada suspender a publicação dos nossos jornais; estamos privados do direito de associação porque dissolvem as nossas legítimas sociedades os consentem que sejam impunemente incendiadas as casas onde elas se instalam; privam-nos da assistência dos nossos párocos atirando-os para longe dos seus rebanhos; e nem dentro das nossas casas, no santuário da família, somos livres de ensinar os nossos filhos o catecismo da nossa religião, porque a lei declarou o ensino religioso, onde quer que se exerça, um acto de culto público e como tal sujeito à fiscalização da autoridade civil»¹²⁰.

Assim, para Abúndio da Silva, o controlo exercido pelo poder político sobre a prática religiosa devia ser suplantado pela determinação dos católicos exercerem a sua própria liberdade como atitude individual, mas projectando-se nos destinos do catolicismo e da Igreja no país.

¹¹⁹ «A tese católica, no rigor dos princípios, não permite que os diversos cultos sejam postos no mesmo pé de igualdade que a verdadeira religião, pois o erro não tem direitos; mas ensina-nos Leão XIII que «a Igreja não condena os legisladores que, *em vista de um bem a alcançar ou dum mal a impedir*, toleram, na prática, que esses diversos cultos tenham cada um o seu lugar no Estado». [...] Quando, por causas várias, [...] se destrói a unanimidade moral de um povo e as correntes anti-católicas adquirem uma grande impetuosidade, as exigências de um bom governo forçam a mão do mais piedoso governante e obrigam-no a estabelecer a tolerância sob a forma da liberdade de cultos para salvaguardar a ordem pública e até para insuflar nos apóstolos da verdadeira religião novas energia e mais acendrado zelo. É neste sentido e sob este critério que eu, [...] aceito a liberdade de cultos na sociedade portuguesa, tanto mais que a Igreja praticou *sempre* a tolerância civil para com os diversos cultos estabelecidos e, como atesta Leão XIII, «velou sempre com o maior cuidado para que ninguém fosse forçado a abraçar a fé católica contra sua vontade»» (*Cartas a um abade*, p. 159-160).

¹²⁰ *Cartas a um abade*, p. 358.

4. FUNDAMENTOS DE UM CONCEITO DE LIBERDADE

A questão da liberdade atravessara o universo católico oitocentista como uma controvérsia delicada, enraizando-se no afrontamento entre concepções antropológicas distintas. A afirmação da natureza e condição humanas marcadas pelo pecado estabelecia a separação com uma modernidade que, evacuando do ser humano essa dimensão proclamada pela doutrina e pela autoridade eclesiais, se revia na realização autónoma do homem ¹²¹. Em Abúndio da Silva, a herança legitimista e tradicionalista contribuía para sublinhar esse olhar sobre a vida condicionada pela falta primordial e presente no agir humano, sem contudo anular a possibilidade, que persistia em cada um, de se determinar nas suas escolhas e na sua realização, tal como fora explicitado pela doutrina tridentina. Comungando do espírito anti-liberal do catolicismo integral, não deixava de reconhecer a importância da liberdade como determinação pessoal e forma essencial de autonomia. De um modo ou de outro, a liberdade constituiu uma referência do pensamento e da atitude de Abúndio da Silva, não como caso isolado, mas como preocupação do campo católico ¹²², ao qual não era alheio o pensamento ponti-

¹²¹ Como exemplo desta abordagem pode-se citar o opúsculo de Bernardino Machado – *Pela liberdade*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1901, onde se afirmava: «Duas forças sobretudo dominam o mundo, maiores que todas as outras, a liberdade, que é a maior força singular, e a sociabilidade, que é a maior força colectiva» (p. 5). Passando por considerações sobre o socialismo e o liberalismo, sublinhava-se a falta de liberdade existente no país, sobretudo porque «Falta-nos, mais que nenhuma, a liberdade para a qual todas as outras convergem e da qual todas elas irradiam, aquela em que todas se concentram e a que quase todas a final se reduzem, a liberdade moral, coroamento da liberdade do trabalho, artístico, industrial, científico, que se desdobra nas liberdades de sentir, de proceder e de pensar, e base de todas as liberdades públicas» (p. 14-15), porque «fanatizados pela idolatria das falsas divindades terrenas e de um Deus sobrenatural, feito à imagem dos piores tiranos, sem integridade moral, como havemos de ter liberdades públicas?» (p. 15). Estabelecida esta análise, o mesmo autor preconizava: «A emancipação das almas, temos de operá-la, fundindo, harmonizando a sociabilidade com a liberdade. A nossa intransigência com o mal não há-de ser apática, há-de ser viva, militante: é o que se pode chamar a obrigatoriedade da liberdade. [...] Não impunhamos a ninguém, nem a liberdade. Ela, que nunca jamais morre no fundo do nosso ser, porque é a sua própria substância, ela, que é tão essencial à vida do espírito como o calor à do corpo, também com ele se desenvolve e acumula, pelo exercício, pelo trabalho, que nutre o corpo e instruí o espírito» (p. 27).

¹²² No ambiente católico oitocentista, a concepção de liberdade dita cristã opõe-se àquela considerada como «filha da revolução». Determinante nesta acepção da liberdade para os católicos fora a doutrina e as posições desenvolvidas durante o pontificado de Pio IX (1846-1878). A liberdade humana não era menos-prezada, mas era entendida em estreita conexão com os desígnios de Deus, portanto existia e exercia-se na medida em que o homem realizava o seu dever para com Deus. Era esta relação estreita entre a prática individual e social de cada católico com o culto a Deus, isto é, com o cumprimento dos deveres fundados na autoridade suprema, que levava à identificação entre liberdade e liberdade da Igreja, enquanto entidade visível da realidade invisível e transcendente, considerada como depositária da autêntica revelação. Assim, de modo geral, para os católicos a liberdade não se confundia ou reduzia a um desiderato individual, antes se consubstanciava na dimensão eclesial. Donde o entendimento de que a liberdade só poderia ser cabalmente alcançada no quadro da realização social do cristianismo, tal como sublinhado por Manuel Clemente no seu estudo sobre D. António da Costa e a trilogia da Revolução Francesa. In *Igreja e sociedade portuguesa do liberalismo à República*, p. 285-290. Outras figuras destacadas do catolicismo português

fício¹²³. E, nessa sua reflexão sobre a liberdade, três dimensões se articulavam: a realidade social (a liberdade como expressão da soberania e da autonomia da comunidade colectiva); a realidade individual (a liberdade como prática humana conduzida pela consciência de cada um); e a realidade eclesial (a autonomia da Igreja como expressão do seu fundamento divino, mediadora da relação entre o indivíduo e a sociedade).

abordaram, em circunstâncias distintas, estas mesma problemática em torno da liberdade, tais como: o dr. Luiz Maria da Silva Ramos – *A Liberdade de Consciência considerada philosophica, religiosa e socialmente*. Conferência recitada na Sé Cathedral de Coimbra. Porto-Braga: Livraria Internacional Ernesto-Eugénio Chardron, 1878; o Conde de Samodães – *A Liberdade da Igreja em Portugal: escriptos avulsos a proposito dos exames synodaes*. Porto: Livraria Malheiro, 1880; e Henrique de Barros Gomes – *Convicções: estudos e leituras*. Lisboa: Livraria de António Maria Pereira, 1896. Em texto dos finais do século XIX, Mons. Alfredo Elviro dos Santos, destacado eclesiástico dessa época, nas suas notas sobre «as liberdades da Igreja Portuguesa» (BNL, reservados, cod. 9732, colecção 11, fl. 160), através de uma perspectiva eclesiológica de natureza jurídica-canónica, insistia ainda numa concepção das liberdades como o conjunto de concessões para além do direito comum, como por exemplo aquelas que resultavam também dos direitos concordatário e de padroado concedidos, «já expressa já tacitamente», pela Santa Sé ao Estado como prerrogativas da Igreja portuguesa. Estes vários exemplos permitem estabelecer alguns dos vectores que levaram certos meios católicos a reconhecer uma relação estreita entre liberdade da Igreja e separação desta do Estado, como o padre Santos Farinha formulava em conferência realizada a 12 de Fevereiro de 1911, na Sociedade de Geografia (*Egreja Livre*. Lisboa: Cernadas & C.^a Livraria Editora, 1911). Este eclesiástico, de matriz monárquico-legitimista, companheiro de Abúndio da Silva nas suas lides jornalísticas ao tempo de *A Bandeira Branca*, considerava que sendo «Padre não deixa de ser cidadão, e sob esta sotaina, que não é de mortalha de affectos, mas manto de esperanças, pulsa um portuguesissimo coração, capaz de ungir e de sagrar com o seu sangue a ara sacrossanta da Pátria» (p. 8), defendendo, «na emergência das circunstâncias presentes», a separação da Igreja e do Estado como «a expressão da independência das confissões religiosas da acção política do Estado. A Igreja não intervém na vida política da nação; a política não se intromete na Igreja» (p. 8) e concluía que «O povo há de convencer-se de que no Padre, livre as peias da política, e das pressões dos políticos, tem o seu melhor amigo, o incansável defensor dos direitos dos oprimidos» (p. 32), sublinhando que «Não precisamos nem pedimos privilégios. [...] Sim, de liberdade, dessa liberdade que os portugueses tanto prezam, que queremos para a nossa Pátria e para nós» (p. 33), porque «a Separação, longe de ser um mal, será um bem para a Igreja, e o estado encontrará no clero um auxiliar eficaz na grandiosa cruzada da solidariedade humana e no engrandecimento da Pátria!» (p. 33-34). Assim, a liberdade surgia como elemento fundamental para o ser católico na medida em que garantia a prossecução da missão da Igreja. Não se tratava, pois, da liberdade centrada no plano da realização do indivíduo, mas da possibilidade deste cumprir o seu dever como crente, donde decorria o seu significado social.

¹²³ Leão XIII publicara, em 20 de Junho de 1888, a encíclica *Libertas praestantissimum* sobre a liberdade humana, na qual estabelecia, entre outras considerações, uma relação entre liberdade e consciência: «Uma outra liberdade que também muito alto se proclama, é aquela a que dão o nome de *liberdade de consciência*. Se por isso se entende que cada qual pode indiferentemente, a seu belo prazer, prestar ou deixar de prestar culto a Deus, os argumentos acima apresentados bastam para a sua refutação. Mas pode-se tomar também no sentido de que o homem, no Estado, tem o direito de seguir, segundo a consciência do seu dever, a vontade de Deus, e de cumprir os seus preceitos, sem que ninguém possa impedi-lo. [...] Foi esta liberdade que os apóstolos reivindicaram com tanta constância, [...] E eles tiveram razão: o grande e justíssimo poder de Deus sobre os homens, e, por outro lado, o grande e supremo dever dos homens para com Deus encontram ambos nesta liberdade cristã um brilhante testemunho». Neste escrito pontifício, onde se afirmava a liberdade como «própria dos seres racionais», distinguia-se entre a «falsa liberdade» do liberalismo e a autêntica liberdade, a cristã, para se sublinhar que o homem como ser livre era-o na medida em que realizava a vontade de Deus. Nesta acepção, a autêntica liberdade humana fundava-se na vontade divina, que exprimia, e donde recebia a sua verdadeira autoridade.

A partir de 1911, Abúndio da Silva desenvolveu uma reflexão sobre a soberania e formas de governo onde estabelecia uma relação estreita entre liberdade e autoridade; para ele, onde aquela não se verificara, esta não acontecia. É, pois, a natureza, e a fundamentação desta, que conduz Abúndio da Silva a expor a seguinte articulação entre liberdade, independência e soberania dos povos: «Liberdade e independência são sinónimos de soberania: esta é para as nações o que a vida é para os indivíduos. Como a vida do homem é um dom de Deus, assim também é um favor divino a independência de um povo»¹²⁴. E, em face do perigo denunciado da «doutrina cristã da origem divina do poder [conduzir] à teocracia», Abúndio da Silva esclarece e refuta tal asserção na medida em que:

«Só faz semelhante acusação quem ignora completamente a doutrina que combate: o que resulta de todo o Evangelho e de *toda a Bíblia* é a plena a consagração da *democracia*, não só como forma de Estado mas também como *forma de governo*.

A origem divina do poder refere-se, como temos dito e repetido, ao poder *em si mesmo* e não aos órgãos.

[...] Segundo a teologia católica, a soberania, que traz de Deus a sua origem, reside na nação que, em virtude desta soberania delegada, escolhe o seu chefe, limita-lhe os poderes e adopta a forma política que lhe convém»¹²⁵.

Seguindo a argumentação paulina e tomista sobre a soberania, afirma que: «O Evangelho não se limita a afirmar o grande princípio democrático da soberania nacional: segundo o espírito evangélico, o povo, que elege os seus chefes, *governa conjuntamente com eles*, confere um mandato e não deve desacompanhar o seu exercício»¹²⁶. Procurando sustentar a sua reflexão através de uma longa incursão vetero-testamentária e nos comentários do Doutor Angélico, Abúndio da Silva sustentava uma compreensão da liberdade articulada com a autonomia os povos, enquanto explicitação do que considerava ser «a política cristã». Destacava os fundamentos cristãos da própria democracia como forma dessa mesma liberdade, onde esta, de certo modo, se apresenta como reivindicação:

«Não será, pois a um católico digno da sua fé que causaram calafrios reivindicações políticas que tantos classificam de *radicais*. Os que as apreçoam hoje, mostram-se possuídos de fanatismo anti-católico, procuram nacionalizar o ateísmo e são eles – pobres ignorantes! – os que não sabem que essas transformações políticas que advogam, o princípio cristão as gerou, a Igreja as apro-

¹²⁴ *A Igreja e a política*, p. 12.

¹²⁵ *A Igreja e a política*, p. 12-13.

¹²⁶ *A Igreja e a política*, p. 21.

vou e aconselhou, desde séculos, pela pena dos príncipes mais eminentes da ciência divina! *Nada* reclamam no terreno da verdadeira liberdade que o católico não haja, muito primeiro do que eles, reclamado também; não dedilham hinos à soberania nacional e verdadeira democracia que não sejam plágios dos cânticos com que a Igreja saudou a vontade do povo como árbitro dos reis e dos governos. Fulminam a Igreja com os seus ódios, e todavia, o que, no campo político, reivindicam com as mais altas aspirações das sociedades modernas, a Igreja o ensinou desde o seu início, a Igreja o reivindicou sempre para os povos» ¹²⁷.

Diante da implantação da República, Abúndio da Silva constatava que se manifestavam em confronto concepções distintas sobre as origens e os fundamentos do Estado: «Na sociedade actual, paganizada e retalhada por várias divergências que, no fundo, são apenas consequências da mesma fundamental apostasia, formou-se, por assim dizer, um credo político anti-católico» ¹²⁸, em relação ao qual este escritor e apologeta católico defendia: «Mais do que nunca, é hoje necessário afirmar bem o princípio de que Deus, e só Deus, é a fonte primária donde procede toda a autoridade [...]. Portanto, Deus, querendo a sociedade, quis nela o princípio de autoridade sem o qual a sociedade não podia existir [...]»; advertindo, simultaneamente, que se «negarmos a origem divina do poder, seremos forçados, pela regra inflexível da lógica, a aceitar os princípios mais avançados e mais radicais da anarquia e do nihilismo» ¹²⁹. Doutrina expendida por Leão XIII sobre o poder político e fundamento da autoridade, esta argumentação visava sublinhar não só a dimensão religiosa subjacente à formulação da liberdade, mas também a articulação dessa dimensão religiosa com a organicidade e hierarquização próprias da ordem social. Assim,

«Segundo o Evangelho, nenhum homem terá poder sobre o outro, se a autoridade não lhe vier *do alto*: é um corolário da liberdade, da igualdade e da fraternidade cristãs, pois todos somos filhos do mesmo Pai, só deste provém o poder para governar a comunidade na qual somos todos irmãos» ¹³⁰.

Desta sentença geral e de hermenêutica teológica, o autor concluía que «a autoridade pública perde todo o prestígio se se contentar com uma origem exclusivamente humana» ¹³¹. E considerava também que:

¹²⁷ *A Igreja e a política*, p. 27.

¹²⁸ *A Igreja e a política*, p. 3.

¹²⁹ *A Igreja e a política*, p. 5-6.

¹³⁰ *A Igreja e a política*, p. 8.

¹³¹ *A Igreja e a política*, p. 8.

«Desconhecer esta verdade é anarquizar o povo, tirando à vida social o seu centro de gravidade: é legitimar as doutrinas mais perigosas do nihi-lismo. Se o poder não tivesse a sua fonte primária em Deus, qualquer homem teria o direito de subtrair-se ao dos governantes quando muito bem lhe aprouvesse, porque o poder não seria mais do que uma delegação *contratual* de um agregado social, e cada um dos elementos componentes deste, poderia, por sua vontade, revogar o mandato concedido e recuperar, quanto ao mandatário e aos outros mandantes, a sua plena liberdade de acção» ¹³².

Assim, para Abúndio da Silva, a liberdade, mais do que um direito individual, surge como um agir em sociedade de forma organizada e sustentada pela autoridade, orientada para a finalidade onde se inscreve a realização do indivíduo, necessariamente subordinada à realização da sociedade, pelo alcance desta em relação ao conjunto dos indivíduos.

Concretamente, e no que se refere à instauração da República, Abúndio da Silva desenvolveu uma reflexão sobre a liberdade, em que sublinha a liberdade da Igreja, partindo do reconhecimento de «que, embrulhada no meio de todas as violências, hipocrisias e espoliações, a lei de separação restituiu à Igreja uma liberdade da qual nunca mais devemos consentir em ser desaposados» ¹³³, valorizava, sobretudo, o facto de «Essa liberdade preciosa é a que resulta da exclusão do Estado na apresentação para os ofícios e benefícios eclesiásticos: doravante, o Papa é livre de escolher os nossos bispos, e os nossos bispos livres são na escolha dos seus párocos, dos seus cônegos e dos mais beneficiados» ¹³⁴, permitindo que a Igreja alcançasse «a liberdade de escolher os seus ministros e as suas autoridades, embora pagasse esta liberdade pelo caríssimo preço duma perseguição e duma confiscação geral» ¹³⁵. Acrescentava a este propósito, não sem alguma ironia, que:

«Como católicos, nada mais temos, por enquanto, que agradecer à República, mas seja-me lícito consignar que ela, restituindo-nos, embora de torta vontade, esse direito, não nos deu coisa de somenos valor, não nos fez uma concessão insignificante. Alcançá-la, pagava bem uma longa e pertinaz campanha, que infelizmente nunca se fez sob o regime monárquico, durante o qual tanto nos agitámos e nada fizemos em ordem a alcançar a essencial liberdade dos nossos Bispos, sucessores dos apóstolos, colunas indispensáveis da Igreja em Portugal» ¹³⁶.

¹³² *A Igreja e a política*, p. 8.

¹³³ *Cartas a um abade*, p. 265.

¹³⁴ *Cartas a um abade*, p. 265.

¹³⁵ *Cartas a um abade*, p. 266.

¹³⁶ *Cartas a um abade*, p. 267.

A questão da liberdade era, antes de mais, a liberdade da Igreja, pelo que «a questão não se reduz pois, a uma questão do regime político: é muito mais larga e mais profunda»¹³⁷. A partir daí sublinha fundamentalmente a importância da separação entre a acção da Igreja e a intervenção do Estado:

«Mesmo nos países onde a Liberdade é uma palavra que tem um significado real, onde não há tradições cesaristas nem os governos tentam importar da velha Europa as teorias josefistas, a Igreja luta, e luta muito, porque tem de vencer mil circunstâncias acidentais que estorvam o natural desenvolvimento dos seus institutos e desejada expansão do seu proselitismo: e se vence – repito-o, é porque o apostolado religioso se exerce alheado de todos os vínculos da política partidária, no terreno constitucional que a legalidade lhe oferece. [...] se hoje protestássemos contra a perseguição que nos oprime, ontem também protestávamos contra a tirania que nos esmagava; hoje temos a lei de Separação tal como a fabricou o Governo Provisório, mas ontem também tínhamos o recurso à coroa, o beneplácito, a apresentação em todos os benefícios, a insinuação régia, a intromissão do poder civil nos seminários e nos funcionamentos dos tribunais eclesiásticos, o sistema regalista que se condensava na fórmula da *inspecção suprema*. E ontem como hoje tínhamos uma libérrima propaganda anti-católica, a criação e o funcionamento de numerosas associações, escolas e outros institutos, que viviam no especial empenho de dar guerra ao espírito religioso»¹³⁸.

Segundo o autor, e como já sublinhado, a questão da liberdade enraizava-se, não na valorização do indivíduo enquanto tal, mas na organicidade social traduzindo a afirmação nacional associada à consistência eclesial. Era o que exprimia ao referir a pertinência e a actualidade do congreganismo enquanto desígnio: «Ora sem associações religiosas na metrópole não se recrutam nem formam missionários suficientes para a África. [...] Fácil é demonstrar e convencer o governo e o público de que não somos um país abastado em que sobejam, ou mesmo chegam, os meios indispensáveis para ocupar e colonizar esse império que a Europa ainda reconhece nosso, e por um preconceito sectário, por uma fobia anti-religiosa, não havemos de inutilizar o meio melhor, mais fácil, mais eficaz e mais barato, só para nos aferrarmos à teimosia de não querer no nosso continente o padre, o jesuíta ou o congreganista»¹³⁹. Assim, combater as forças anti-religiosas correspondia a uma exigência da própria liberdade, porque se tornava imprescindível que a Igreja Católica pudesse dar o seu contributo para a efectividade do império português,

¹³⁷ *Cartas a um abade*, p. 421.

¹³⁸ *Cartas a um abade*, p. 420-421.

¹³⁹ Havia uma argumentação patriótica que se contrapunha à acção missionária de outros países, enquanto concorrentes dos interesses portugueses: «O frade e o congreganista alemães irão fazendo a sua libérrima propaganda pelo sul de Angola, ao passo que os seus irmãos franceses e belgas se apossarão da

através da sua actuação missionária; isto é, era a necessidade civilizadora e de portugalidade que exigia o concurso de missionários, e estes não existiriam sem essa liberdade religiosa, nomeadamente a liberdade do associativismo católico ¹⁴⁰.

A problemática da liberdade enxertava-se, assim, numa dinâmica de combate religiosa e nacional mais vasta e necessária: «A grande reconciliação nacional só pode fazer-se na liberdade e no respeito das consciências, e para isso exige-se a união dos católicos entre si e dos católicos com os homens de bem de todos os partidos e crenças. Leão XIII nunca desprezou, antes solicitou, o concurso destes homens e até advertiu de que ele lhes serve de preparação para apreciarem e professarem a verdade cristã. Será para esta aliança que os católicos se devem preparar, limpando-se dessa mania jacobina de transformar em erros condenáveis opiniões livres. No campo da política, é preciso que todos nós nos resolvamos a tratar as opiniões e não persistamos em afrontá-las como Padres de um concílio em frente de uma heresia» ¹⁴¹. Deste modo, para Abúndio da Silva, a pacificação social e política estava intimamente associada à liberdade e ao respeito das consciências que, unindo os esforços dos católicos entre si com os dos homens de bem de qualquer quadrante, através do debate das ideias e opiniões, estabelecesse a destrinça entre a verdade e o erro, entre o bem e a falsidade sociais. E, por conseguinte, esta compreensão acarretava também a necessidade de um empenhamento religioso continuado, contrariando a tibieza do catolicismo português: «Ora seja qual for o rumo que as coisas levem em Portugal, eu entendo que a questão religiosa fica de pé, sempre difícil, e exigindo a todo o momento o nosso esforço perseverante, o nosso trabalho sem repouso. Não é o poder público, seja qual for a sua forma, que logrará destruir as correntes anti-católicas que agitam a nossa sociedade; não é uma realeza ou uma república que fará cristão quem o não é, ou que fortalecerá os católicos tíbios chamando-os ao apostolado que de todos se reclama» ¹⁴².

Guiné e do Congo e os ingleses chamarão a si todo o território de Moçambique. Será a bandeira alemã inglesa, francesa ou belga a que o indígena verá tremular permanentemente no interior do sertão africano, ao mesmo tempo que assistirá ao desaparecimento do padre português, da missão portuguesa, que contrabalance ou mine a influência do padre e da missão estrangeira» (*Cartas a um abade*, p. 199).

¹⁴⁰ «Mas argumento a favor da liberdade de associação religiosa, argumento que há-de fazer amortecer todas as intransigências jacobinas, iremos buscá-lo à nossa situação de grande potência colonial. Eu ponho a seguinte tese, que tenho por irrefutável: a existência de congregações religiosas portuguesas é indispensável à conservação do nosso património ultramarino e à nacionalização desse património. [...] todos somos ciosos da sua conservação e integridade e todos estamos dispostos aos maiores sacrifícios para salvar esse império colonial que é hoje o principal título do nosso direito à vida como nação soberana e independente. Pois bem, [...] mostremos aos nossos patriotas que esse grande império ultramarino nos escapará se não tivermos por nós o missionário que o civilize e aportuguese. A história da colonização atesta-nos que o missionário precede o colono e o soldado e que a Cruz é que abre o caminho à Bandeira. A missão é a primeira forma de ocupação permanente e só ela sabe preparar os indígenas para aceitarem a soberania política e económica dum determinado país» (*Cartas a um abade*, p. 198).

¹⁴¹ *Cartas a um abade*, p. 418.

¹⁴² *Cartas a um abade*, p. 419.

A dimensão individual desta liberdade correspondia, no seu entender e antes de mais, à atitude de «os católicos afirmarem altivamente a sua fé em todas as ocasiões», o que em termos pessoais se traduzia também no desejo e na vontade em que não lhe falte Deus para que «também assim proceda sempre, porque – sublinha – nunca fui, nem quero ser, *cão mudo*. A todo momento, sem hesitações nem receios, hei-de denunciar sempre as iniquidades cometidas, reclamar, de frente levantada, os direitos da minha consciência e da Igreja de que sou filho, e só emudecerei se vir terminada a intolerância e a arbitrariedade»¹⁴³. Contudo, este empenhamento em salvaguardar a causa católica não deveria incorrer em abusos ou excessos¹⁴⁴, porque no seu entender:

«Despojados dos nossos direitos e das nossas liberdades, a única atitude, digna da nossa fé, é reclamá-los sem um desfalecimento e não cedermos à iniquidade de que somos vítimas. Resistir à lei iníqua não é, porém, conspirar contra o poder que a promulgou; protestar contra a violência e procurar repeli-la não é a revolta contra a autoridade constituída: é antes distinguir entre o poder e a sua legislação e promover por todos os meios lícitos a revogação dessas leis que são um vexame para as nossas almas, uma vergonha para a Liberdade e um opróbrio para a Democracia»¹⁴⁵.

O sentido último de liberdade, apresentado no pensamento de Abúndio da Silva, dizia respeito à não submissão da Igreja Católica e, pelo contrário, à capacidade de autonomia e determinação no exercício dos seus objectivos – da sua missão – que se traduziam na vigência social dos princípios religiosos e no seu funcionamento como instituição religiosa unicamente submetida à vontade de Deus e à autoridade considerada legítima e expressão dessa mesma vontade e verdade. A positividade desta concepção de liberdade assentava assim numa dimensão transcendente.

¹⁴³ *Cartas a um abade*, p. 161-162.

¹⁴⁴ «Repilo toda a solidariade com os abusos, desvarios e ditaduras que os meus irmãos na fé cometeram país fora pensando servir a Igreja; nada quero com esses movimentos desordenados e impulsivos que sem medir o real valor das nossas forças e sem conhecer as forças, táctica e meios dos nossos adversários, apenas conduziram a acção católica a derrotas de difícil reparação e serviram para malquistar connosco elementos que não nos eram hostis e podiam vir a ser nossos aliados. [...] Não é uma resistência de espadachins e de desordeiros que force os governos a fazer-nos compreender o respeito que todos devemos à majestade do poder e às exigências superiores da ordem pública; é uma resistência legal que empregaremos pelo conveniente e infatigável exercício dos nossos direitos de cidadão – a liberdade de falar e de escrever, a liberdade de reclamar perante todos os poderes e instâncias, a liberdade de associação com a qual nos organizaremos para ganhar a opinião pública, para enlaçar uns nos outros os nossos esforços em ordem a alcançar a Liberdade, que não pedimos como um favor, mas legal e ordeiramente conquistaremos como direito» (*Cartas a um abade*, p. 162-163).

¹⁴⁵ *Cartas a um abade*, p. 162-163.

CAPÍTULO 6

«RESTAURAÇÃO CATÓLICA»: UM PROGRAMA DE MOVIMENTO CATÓLICO NA SOCIEDADE

O que se passou na sociedade portuguesa entre o regicídio e a instauração do regime republicano não pode ser aquilatado exclusivamente a partir da sua componente política ou religiosa na sua dimensão institucional. A reacção católica e, em particular, aquela que Abúndio da Silva expressou, correspondendo em larga medida ao modelo do catolicismo integral, apresentavam-se como um empreendimento para «levar a cabo uma empresa grandiosa de *educação social*»¹. Este era, segundo ele, o objectivo central da acção religiosa dos católicos na sociedade e do próprio movimento católico.

Ainda na vigência da Monarquia Constitucional, em finais de 1909, Abúndio da Silva precisava esse desiderato em torno da galvanização católica no confronto entre duas dinâmicas de sociabilidade: a Maçonaria e a Ordem Terceira. Esta Ordem Terceira apresentava-se não só como dinâmica organizativa, mas imbuída por uma espiritualidade – o franciscanismo². O seu propósito definia-se em fun-

¹ *Questões actuaes*, p. 209.

² A Ordem Terceira, no dizer de Abúndio da Silva, em sintonia com o pensamento leonino, correspondia à milícia capacitada para levar a cabo a campanha anti-maçónica. Sobre isto escrevia: «Urge procurar na Igreja católica alguma instituição, eminentemente social e popular que possa avigorar em cada trabalhador o espírito de abnegação e de sacrifício, e solidarize o trabalho de todos pela disciplina de um regra que, sem fazer de cada homem a roda inconsciente de uma engrenagem, ponha em cada um dos seus actos como que o cunho de um só e mesmo plano, fazendo até do exercício do próprio mister ou cargo um dos elementos componentes da empresa em que todos se empenham.»; «E a Igreja não precisa de criar essa milícia porque há sete séculos a possui. [...] a campanha anti-maçónica será a obra gloriosa da *Ordem Terceira* [...]» (*Questões actuaes*, p. 209-210).

ção de uma realidade externa ao catolicismo, pela necessidade deste reagir e contrariar as forças da descrença e da apostasia.

Este combate era-o também na frente interna, assente num vasto programa de organização e de formação, porque «a maior parte dos nossos concidadãos dizem-se católicos, mas em verdade não o são como devem sê-lo»³. Para Abúndio da Silva, «a sociedade portuguesa já está descristianizada de há muito, porque essa propaganda anti-católica, que de há anos a esta parte se vem fazendo continuamente, incidiu sobre classes que têm vivido num quase completo analfabetismo religioso»⁴. «Nenhum povo corre maior risco do que o nosso perante uma campanha anti-católica, porque nenhum outro é menos instruído em matéria de religião»⁵, considerando ainda que «o povo português tende naturalmente para a Igreja, mas tem recebido uma educação religiosa muito mal cuidada, cheia de superstições e puramente formalista, e portanto sem as menores condições de resistência contra um vento mais rijo de demolição e de descrença»⁶. A este diagnóstico sobre uma educação débil e formal, nomeadamente no que se refere à aprendizagem do catecismo, acrescia a constatação da ausência de uma consciência eclesial esclarecida, porque «quase não se dão noções suficientes sobre a Igreja, a sua fundação e hierarquia, o laço indestrutível que liga os fiéis, não só ao Papa, mas ao seu Bispo, e a natureza das obrigações e deveres que desse laço resultam»⁷.

Formulada esta reflexão no contexto do pós-regicídio, se tinha uma incidência religiosa, articulava-se também com a realidade política e social. Pretendia o autor defender que, através de um catolicismo mais forte e mais enraizado, se podiam alcançar os meios adequados para «imprimirem à vida pública uma orientação conservadora e para formarem barreira contra todos os adversários das instituições e até contra os que viviam tanto na periferia da vida monárquica que mais pareciam já satélites do barrete frígio»⁸. Esse programa assentava no ensino competente do catecismo, na valorização da componente popular – «o verdadeiro alicerce da sociedade»⁹ – e incentivo à instrução popular, na reacção ao livre-pensamento e ao protestantismo, no impulso da propaganda através do jornal, da escola, da associação de classe ou, ainda, nos curso livres e centros de estudo. Estes empreendimentos deviam ser animados e esclarecidos pela acção e pela palavra do clero, para que «Animados deste espírito, formemos à roda do

³ *Questões actuaes*, p. 189.

⁴ *Questões actuaes*, p. 191.

⁵ *Questões actuaes*, p. 189.

⁶ *Questões actuaes*, p. 190.

⁷ *Questões actuaes*, p. 191.

⁸ *Questões actuaes*, p. 192.

⁹ *Questões actuaes*, p. 201.

nosso Bispo para que marchemos unidos, porque só a obediência à autoridade legítima mantem a união e livre de imprudências desastrosas» ¹⁰.

Posteriormente, e em face da sucessão de acontecimentos que marcaram o período de 1910 a 1913, Abúndio da Silva contrapõe e formula, não propriamente uma resposta pontual ou conjuntural, mas um conjunto de perspectivas que permitiam, na sua óptica, estabelecer os contornos de um projecto católico de sociedade, alicerçado no desenvolvimento do movimento católico. Esta pretensão não resultava da precipitação provocada pelas mudanças políticas, mas derivava da concepção que desenvolveu sobre o conteúdo específico da reforma da religião e da sociedade, a partir de uma visão interna do próprio catolicismo. Foi como expressão desta vontade de formular um programa católico que, em 1911, no contexto mais virulento e decisivo da aplicação da legislação republicana sobre a religião, Abúndio da Silva deu à estampa *A Igreja e a política* ¹¹ onde traçava as grandes linhas do que considerava ser a correcta inserção dos católicos na sociedade. Nesta sua formulação estabelecia uma estreita articulação entre a acção dos católicos e a pacificação da sociedade, entre um esforço de «restauração católica» e o futuro do país, de um país que enveredara por uma nova realidade política cuja legitimidade importava considerar. Tal percepção e intencionalidade eram referidas nos seguintes termos:

«O futuro da República depende da paz religiosa, e o futuro do país depende da estabilidade das suas instituições políticas. Só é estável o governo que tem o amor e a confiança da nação, e não tem esta confiança a política que se malquista com a consciência dos cidadãos.

«Para nós, os católicos, que não procuramos realizar outro fim senão o triunfo das ideias cristãs, dois princípios, duas ideias fundamentais, devem nortear toda a nossa acção. A primeira é que o catolicismo não se identifica

¹⁰ *Questões actuaes*, p. 198-199.

¹¹ Com 209 p., esta obra de Abúndio da Silva, com uma introdução datada de Julho de 1911, escrita em Viana do Castelo, foi publicada três meses depois, «em hora de graves e importantes acontecimentos, que põem o país em justificada ansiedade e sobressalto» (*post-scriptum*). É uma extensa explanação, organizada em 6 capítulos, que, partindo da recapitulação dos princípios doutrinários católicos, aborda a natureza do poder público e os fundamentos divinos da autoridade; estabelece a destriça entre o poder político e espiritual «como uma divisão de trabalho» e a problemática da separação da Igreja do Estado; apresenta a tradição de resistência católica em face do conflito entre os dois poderes: temporal e espiritual; equaciona a liberdade na relação entre tolerância e direito comum, sublinhando que três forças «hão-de conquistar o mundo: o catolicismo, a democracia e a liberdade» (p. 147); estabelece um programa de acção católica (p. 157-181): a união dos católicos, o ensino religioso, «avigorar uma alta ciência e uma mentalidade católica», a acção social; e conclui sobre «a hipótese nacional» em que equaciona uma eventual «restauração monárquica», considerando que «o católico pode ser monárquico em um país republicano, ou republicano em um país monárquico: o que lhe é vedado é que conspire contra o poder público, que prepare conjurações, que desencadeie a revolta, que lance mão dos meios violentos para fazer triunfar as suas ideias políticas» (p. 203-204).

com nenhuma forma de governo, com nenhum partido político, porque é superior a todos e a todos sobrevive; a segunda é que devemos servir-nos dos princípios, das tendências e das instituições do nosso tempo para alcançarmos a vitória da verdade religiosa e estabelecer firmemente o reinado das doutrinas cristãs». ¹²

Assim, em face da mudança provocada pela instauração republicana, Abúndio da Silva recusava a atitude de resistência ou conspirativa contra a legitimidade do regime e apelava a uma renovação da consciência católica como um projecto de educação social, como forma de afrontar e resolver a crise do país, destacando o papel determinante da religião e definindo os diferentes tipos de mediações próprios ao movimento católico.

A geração de Manuel Abúndio da Silva fora permanentemente confrontada com uma situação do país caracterizada por profunda crise das suas instituições, da vida económica e entre sectores sociais, especialmente com a emergência da classe operária e com a pequena burguesia urbana; o que, para muitos, significava a luta entre um Portugal velho e outro novo, um conservador e tradicional e outro progressista e renovador. Esta dicotomia marcara muito do comportamento das forças políticas, mas revelara também a fragilidade das propostas de transformação de sociedade apresentadas, vazadas numa dualidade fortemente ideológica. Neste contexto, muitos foram os que procuraram outras referências para a compreensão da «decadência nacional» e propuseram mudanças não só estruturais, mas sobretudo de mentalidades. Para muitos, havia a necessidade de um projecto de educação social capaz de preparar novas gerações para o Portugal futuro. Neste sentido, o contributo de Abúndio da Silva inscrevia-se no movimento mais amplo daqueles que procuravam estabelecer programas sociais de regeneração e de educação da população portuguesa.

Para o catolicismo, Manuel Abúndio da Silva preconizou como tarefa «levar a cabo uma empresa grandiosa de educação social» ¹³. «Ainda que nós os católicos ascendamos aos cargos de governo, pouco conseguiremos fazer, se um forte movimento que não pode sair das bancadas governamentais, não repassa toda essa sociedade preparando-a para a indispensável transformação. De pouco valerá que a religião esteja nas leis escritas, se não estiver também nos costumes» ¹⁴. A religião seria, portanto, o *ethos* que determinaria os comportamentos, o agir do cidadão que se pretendia que fosse católico. Para que a sociedade se recristianizasse importava que os procedimentos individuais se compagassem com a doutrina católica e a expressassem socialmente.

¹² *A Igreja e a política*, p. 206.

¹³ *Questões actuais*, p. 209.

¹⁴ *Questões actuais*, p. 206.

Para ele, esta educação social deveria utilizar quatro instrumentos principais: o jornal, a escola, a associação de classe e o curso livre – o centro de estudos. Temos diante de nós, portanto, o programa do movimento social católico, expressão do modo como certos católicos encaravam a forma adequada de lutar contra a desagregação da sociedade, cuja crise era considerada fruto do liberalismo e da revolução marcados pelo espírito anti-religioso. Está-se diante de uma percepção que transportava para o interior da dinâmica eclesial meios e métodos próprios da modernidade. Vê-se surgir assim uma concepção de cristianização que, integrando outras instâncias de sociabilidade e de reprodução social, visava reforçar a capacidade da Igreja Católica lidar com a mudança e os novos protagonismos sociais.

Esta reflexão, apresentada em 1910 na sua obra *Questões Actuais*, foi exposta, já noutras circunstâncias, com *A Igreja e a política* em 1911 e, de forma mais articulada em 1912, com a publicação de *Feminismo e Acção Feminina*, numa aplicação específica sobre o lugar da mulher na sociedade¹⁵. Reflectindo sobre a mulher, a obra integrava-se na apresentação sistemática de um programa que, articulando o paradigma da união católica com a defesa da legalidade enquanto forma de acatamento político e afirmação da autonomia do religioso, apresentava o papel desempenhado pela mulher como mediação sócio-religiosa¹⁶. Estas dimensões, enquanto expressão de um programa católico, encontravam-se equacionadas a par da educação religiosa e do ensino como influência cristianizadora, do desempenho religioso e social do clero, do movimento católico e da autoridade episcopal, como organicidade explicitadora de uma eclesiologia, de uma compreensão e vivência da Igreja enquanto realidade socialmente situada.

¹⁵ A abordagem da situação da mulher e do seu desempenho social ocupava, progressivamente, a atenção do movimento católico. Esta ponderação articulava dois aspectos importantes, com indiscutível fundo apologetico: por um lado, sublinhava-se o contributo do cristianismo para a realização da mulher; por outro, apontava-se a capacidade de iniciativa das mulheres nas tarefas de educação, nomeadamente maternal e religiosa, e de acção social. Numa colecção como «Ciencia e Religião» (ver Anexo III, p. 476-482), encontram-se vários títulos que sugerem esta problemática em torno da mulher, como nos opúsculos de Mgr. Spalding, bispo de Peoria (E.U.A.) – *A Educação das Mulheres*, de João Antunes – *A Mulher*, ou ainda de Gabriel de Azambuja – *O que o Cristianismo fez pela mulher*.

¹⁶ No seio do movimento católico, tinha-se desenvolvido desde finais do século XIX um movimento católico feminino. Esta dimensão organizativa católica diferenciava-se significativamente de uma outra que dizia respeito à constituição de formas de vida religiosa consagrada. Sendo duas vertentes do envolvimento das mulheres em matéria religiosa, o movimento católico feminino expressava, de certo modo, no terreno católico um outro protagonismo das mulheres na sociedade. Cf. os estudos de Paola Gaiotti de Biase – *Le origine del movimento cattolico femminile*. Brescia: Morcelliana, 1963; e, da mesma autora, *La nascita della organizzazione cattolica femminile nelle lettere di Cristina Giustiniani Bandini al Toniolo. Ricerche per la Storia Religiosa di Roma*. Roma. 2 (1978) 225-271. Sobre o dinamismo associativo das mulheres católicas, v.g. Sylvie Fayet-Scribe – *Associations féminines et catholicisme: de la charité à l'action sociale: XIXe-XXe siècle*. Préface d'Emile Poulat. Paris: Les Éditions Ouvrières, 1990.

1. ACATAMENTO POLÍTICO E AUTONOMIA RELIGIOSA

Para Abúndio da Silva a união dos católicos surgia como um imperativo que, não se circunscrevendo a uma forma de organização específica, apontava para uma eclesialidade, cujo relacionamento com a sociedade se devia pautar pelo reconhecimento e acatamento da legalidade constitucional existente. Expressava este entendimento de forma categórica ao afirmar:

«Ora de primeira evidência que a mais basilar de todas as condições de força é a união dos combatentes: velho aforismo diz que a *união faz a força*, mas entre nós, e embora isto pareça um paradoxo, a questão da união dos católicos têm sido sempre um ponto de discórdias. É fora de dúvida [...] que tal união tem de fazer-se no terreno exclusivamente religioso e operar rigosamente dentro do campo da legalidade constitucional»¹⁷.

Por isto mesmo insistia «que, na acanhada estreiteza das minhas forças e recursos, eu luto por convencer os católicos portugueses de que a fórmula essencial da sua organização deve ser uma *união* e não um *partido*», pois considerava «que fazer a *união* dos católicos é uma coisa e que formar um *partido* político é outra e muito diferente. A união tem um fim exclusivamente religioso e o partido é uma criação essencialmente política. A união, quando tem de realizar uma acção política, emprega-a como um *meio* para alcançar o seu fim religioso; o partido não tem fim que não seja político, é um agregado que releva do direito público e cuja acção tem por fim o próprio Estado, e só a ele»¹⁸. Esta destrinça era capital para ele, na medida em que através dela se estabeleciam os contornos da autonomia da religião e da Igreja na sociedade, portanto, da liberdade dos crentes e da Igreja. E, ao considerar a situação criada pela República, explicava as razões deste seu pensamento, valorizando «a necessidade primária de salvaguardar os direitos primários da Religião»¹⁹.

¹⁷ *Cartas a um abade*, p. 360.

¹⁸ *Cartas a um abade*, p. 361. A este propósito, Abúndio da Silva referia também que, «quinze dias depois de proclamada a República, ventilei outra vez o assunto na imprensa insistindo para que se pusesse termo, duma vez para sempre, a perigosa mistura de religião e de política».

¹⁹ «Se perante a República nos organizássemos em um partido, havíamos de formular o seu respectivo programa e desde esse momento perdíamos o direito de exigir de qualquer católico a sua adesão, porque em matéria política, ele forma o juízo que entende e não é obrigado a seguir o dos outros. Ao mesmo tempo alienávamos a nossa liberdade de acção porque tínhamos de ser escravos desse programa e só podíamos aprovar e votar teses e pontos de vista com ele conformes. Mas com a união extra-partidária dos católicos deixa-se a cada um a liberdade de ter a opinião política que entender e apenas se lhe faz compreender que o seu triunfo é coisa secundária em face da necessidade primária de salvaguardar os direitos da Religião» (*Cartas a um abade*, p. 362).

Apesar de toda a incompreensão sentida, fundamentava as suas posições na experiência dos católicos noutros países ²⁰, advogando a ideia de que para ser «Efectuada a união dos católicos portugueses, é preciso evitar a todo o custo a loucura de pretender uma transformação repentina: as reacções eficazes e duradouras são sempre laboriosas. Não se impõem a adversários vitoriosos reparações impossíveis; só espíritos quiméricos tomam por divisa a forma da intransigência: “tudo ou nada, e tudo muito depressa”» ²¹. Abúndio da Silva tinha noção de que era preciso tempo, superando a fractura entre monárquicos e republicanos, e que importava reconhecer e fazer surgir a possibilidade de «bons católicos republicanos», porque entendia:

«[...] o meio de se respeitar a liberdade de todos e de realizar as salutares intenções do Papa, consiste em que, ao lado de agrupamentos monárquicos, que se apresentam como campeões de catolicismo, se formem também agrupamentos constitucionais, republicanos, que ponham no alto dos seus programas os direitos e as liberdades da Igreja. Quando se formam estes agrupamentos, cessa todo o risco de que a Igreja se apresente como que enfeudada a um partido, porque a união católica livra-se do perigo de ter de reservar o seu patrocínio para candidaturas adversas aos poderes constituídos e tem de dá-lo igualmente a outras que esses poderes defendem e servem. Quando houver bons católicos republicanos, a Igreja, ao mesmo tempo que alargará a sua influências na nossa vida nacional [...]» ²².

Assim, para este católico, o terreno político-partidário não estava fechado, pelo contrário. A possibilidade e a necessidade da organização de agrupamentos partidários, em relação aos quais os católicos poderiam escolher participar, distinguindo-se da causa religiosa, permitia a autonomia desta expressa numa dinâmica de união – a organicidade própria do movimento católico –, estabelecendo-se assim uma destrição de planos entre a acção política dos católicos e a acção católica. Tal diferenciação residia, na sua opinião, no facto de que «a união cató-

²⁰ «Não me tenho cansado de propagandear esta doutrina sempre que se me tem oferecido ocasião; repetidas vezes tenho invocado o exemplo da Alemanha, onde a brilhantíssima vitória dos católicos sobre Bismark não se deve a um partido, mas a um centro, a uma união, que teve forças para vencer no terreno político porque primeiro as ganhou por uma extensa e intensa acção social. [...] os católicos nacionalistas responderam ao meu esforço: perseguiram-me por todos os modos ao seu alcance, mas felizmente hoje vejo triunfar a minha opinião e encontro que o que eu há mais de dois anos venho pregando é que reclama agora também um desses elementos católicos que me honraram com a mais encarniçada guerra. O sr. Arcebispo-Bispo da Guarda acaba de dirigir aos seus diocesanos um caloroso apelo para se congreguem numa forte *união católica*, esquecendo as suas divisões políticas e incompatibilidades pessoais e sacrificando as conveniências particulares aos interesses mais altos de Deus» (*Cartas a um abade*, p. 363).

²¹ *Cartas a um abade*, p. 365.

²² *Cartas a um abade*, p. 369.

lica não pode ter por exclusivo fim defender a Igreja nas eleições políticas: cabe-lhe todo o trabalho de reconstrução e de restauração religiosas»²³, isto é, seria a própria natureza e qualidade da acção dos católicos – uma certa maneira de referir a missão da Igreja e dos católicos – a garantir a efectividade e a pertinência eclesial na sociedade. Não sendo completamente nova no pensamento de Abúndio da Silva, esta ideia ganhava novo alcance no quadro da situação resultante da instauração da República, conforme já analisado. Só neste quadro de acatamento político e de afirmação da autonomia do religioso é que os demais aspectos do seu programa ganhavam plausibilidade.

2. A MULHER COMO MEDIAÇÃO SÓCIO-RELIGIOSA

A acção da Igreja junto da mulher fora um tema importante na propaganda e na polémica anticlerical liberal e republicana. Os casos Sara de Matos (1891) e Calmon (1901) constituíram acontecimentos marcantes e paradigmáticos em relação a esta problemática. Nomeadamente no que se referia à entrada da mulher na vida religiosa, debateu-se durante muito tempo o modelo ou a imagem da mulher burguesa com o projecto da consagração religiosa estimulado, particularmente, por certas congregações religiosas. Diferentes autores não católicos escreveram sobre este mesmo assunto, e para eles a própria questão religiosa tinha em conta esse peso ou controle que a Igreja exercia sobre a mulher, considerado excessivo e muitas vezes nefasto²⁴.

Na contemporaneidade de Abúndio da Silva, a questão da mulher no catolicismo e na sociedade transportava um conjunto de aspectos relevantes, atravessado por debates diversos sobre o seu estatuto social e a sua liberdade²⁵. Alguns desses aspectos detinham particular atenção no universo católico como: a liberdade de escolha em face da vida como religiosa consagrada; a sua função de esteio da família, através da maternidade, da educação e do trabalho doméstico; a sua instrução e o trabalho fora de casa, nomeadamente nas fábricas; ou, ainda, a sua responsabilidade social, sobretudo em relação à protecção das outras mulheres e das «classes sociais inferiores». O catolicismo, em particular o movimento católico, pretendeu formular uma resposta a estas questões, valorizando a

²³ *Cartas a um abade*, p. 369.

²⁴ Toda a literatura anticongreganista produzida em Portugal, sobretudo a partir do último quartel do século XIX, estabelecia uma apreciação muito negativa sobre a subordinação da mulher ao poder eclesiástico, com destaque para as formas de vida consagrada. Esta literatura, com traços de maior ou menor propaganda ideológica, pretendia denunciar a distorção que a religião provocava na personalidade e nos comportamentos das mulheres sujeitas a determinadas crenças e práticas religiosas.

²⁵ Cf.: Michela de Giorgio – O modelo católico. In *História das mulheres no Ocidente*. Dir. Georges Duby; Michelle Perrot. Porto: Edições Afrontamento, 1994, vol. 4, 199-237; e Anne Cova – «Au service de l'Église, de la Patrie et de la Famille: femmes catholiques et maternité. Paris: L'Harmattan, 2000.

mulher enquanto mediação fundamental no processo de cristianização da sociedade, na medida em que era compreendida como instância importante de mobilização e intervenção católicas na sociedade ²⁶.

Neste contexto, ao apresentar uma obra como *Feminismo e acção feminista*, Abúndio da Silva evidenciava sobretudo a relação entre o movimento social e o movimento católico, destacando a situação da mulher como expressão das principais questões da sociedade. É, pois, uma obra cujo interesse reside numa tripla dimensão: coloca a questão da mulher como referência para abordar a questão social enquanto expressão da crise que atravessa a sociedade; diagnostica os diferentes problemas, estabelecendo um programa de acção, de intervenção, não só para os minorar mas para os ultrapassar numa maior harmonização e justiça sociais; e, colocada esta problemática em torno da mulher, dirige-se ao conjunto da sociedade mas também para o interior da Igreja Católica. Nesta obra, com 461 páginas, ao procurar reflectir sobre o papel da mulher na sociedade, Manuel Abúndio da Silva intentava integrar-se e reagir ao debate da época sobre a condição feminina. Pretendia ir muito mais longe do que a problemática da vida religiosa consagrada, pois apresenta um questionamento sobre as diferentes funções da mulher na sociedade, como mãe, dona de casa, operária, etc., situando-as dentro do contexto e em confronto com o movimento feminista e da crise da família. As referências ao mundo rural são escassas, o que é revelador também do carácter essencialmente urbano do pensamento e da acção de Abúndio da Silva, e de certo modo do movimento social católico à época. Esta obra é como que uma tentativa para situar a mulher, a mulher cristã, no interior da dinâmica e da iniciativa da presença do movimento católico na sociedade.

«Afeiçoado à questão social», Abúndio da Silva discorreu nesta obra sobre «o que a mulher pode e deve fazer em nossos dias e qual a atitude que lhe convém tomar perante esse movimento designado sob a rubrica geral de feminismo» ²⁷. Com esta finalidade, e através de um conjunto de cinquenta e uma cartas, dirige-se a uma Senhora ²⁸ que apontava como sendo «mulher cristã e portuguesa da

²⁶ Cf. *Donne e Chiesa*. Dir. Paola Gaiotti de Biase. Palermo: Ed. Oftes, 1985.

²⁷ *Feminismo e acção feminista*, p. 7.

²⁸ Sujeito a uma ulterior confirmação, a Senhora evocada não tem uma identificação específica. É provável que Abúndio da Silva tenha escolhido o género epistolar para poder, de modo mais pedagógico e atractivo, explanar as suas ideias. No ano seguinte, voltou a utilizar o mesmo género literário em *Cartas a um abade*. Apesar de Amaro Carvalho da Silva, no seu artigo: Martins Capela um divulgador do neotomismo. *Revista Portuguesa de Filosofia*. 48: 2 (1992) p. 344, ter levantado a hipótese desse abade poder tratar-se do padre Martins Capela, tal conjectura não foi demonstrada. Pelas sugestões que Abúndio da Silva faz na sua obra, tudo indica tratar-se do protótipo de um padre monárquico que aceitara e convivera com o constitucionalismo liberal. Considerado este facto, sugere-se que a senhora, a quem se dirige em *Feminismo e acção feminista*, corresponde ao mesmo tipo de solução literária. Com a actual investigação e conhecimento, tem consistência encerrar estas duas obras – *Feminismo e acção feminista* e *Cartas a um abade* como essencialmente pedagógicas, o que justifica o uso do género epistolar.

velha escola, tão singularmente ilustrada», «cuja vida e acção como esposa e mãe podem de todas as mulheres ser nobre exemplo, e cujas obras de assistência, beneficência e caridade aí estão a atestar quão fundamente conhece a missão da mulher na sociedade actual» ²⁹. Utilizando o género epistolar, apresentava uma reflexão sobre o feminismo e a acção social da mulher, partindo da interrogação sobre a justeza da posição daqueles que reivindicam «para a mulher certos direitos que a lei ainda lhe não concede, e se lhe dê, na sociedade, uma missão e um lugar que os costumes ainda lhe recusam?» ³⁰. Em torno desta problemática começava por afirmar que o feminismo tem «uma inspiração cristã, embora muitos a avinagrem como sucede a um generoso e finíssimo vinho lançado para dentro de uma má vasilha» ³¹. Esta asserção resultava, no seu entender, do facto de só o Evangelho poder conceder à mulher a emancipação, pois: «Não se pode venerar a mulher no céu e rebaixá-la na terra», considerando também que «a situação da mulher piora, sempre que o século enfraquece o espírito cristão», perspectiva que, por contraposição, se distancia e se distingue daquela defendida pelas que designa como «nossas feministas que armam tribuna nas páginas dos jornais e das revistas vermelhudas» ³².

Abúndio da Silva pretendia responder a vários níveis da argumentação existente em torno da problemática da mulher, equacionada a partir da acção e da doutrina da Igreja. Partindo do pensamento paulino, articulando-o com argumentação da tradição e da patrística, contrariava a ideia ou o preconceito de «que a sujeição da mulher ao marido é uma vingança do cristianismo por ela ser a principal causadora da tragédia do Paraíso» ³³. E, utilizando uma formulação de apreciação teológica e sociológica para explicar o fundamento desta subordinação, discorria sobre a própria estrutura social e a função da autoridade:

«No estado de graça, em que Adão e Eva foram criados, a igualdade era completa, mas a desordem que se seguiu à queda, exigiu que a sociedade humana se constituísse uma autoridade, que corrigisse os desmandos dos homens, e punisse os nossos crimes. Sem o pecado, que necessidade havia dessa autoridade? não era a anarquia fraternal o regime normal da família humana, rica de graças sobrenaturais? Mas dada a perversão da natureza, o poder social brotou como necessidade da própria sociedade: o chefe, individual ou colectivo, um homem ou um conselho, tornou-se indispensável. Na pequena sociedade da família, o natural depositário dessa autoridade que desce de Deus, é o homem, e todos os membros da família lhe devem o

²⁹ *Feminismo e acção feminina*, p. 7-8.

³⁰ *Feminismo e acção feminina*, p. 18.

³¹ *Feminismo e acção feminina*, p. 18-19.

³² *Feminismo e acção feminina*, p. 21-23.

³³ *Feminismo e acção feminina*, p. 29.



32. Capa do livro *Feminismo e acção feminina*, escrito por Abúndio da Silva e publicado em 1912.

necessário acatamento. Eis a doutrina paulista, que não vejo em que ofenda a liberdade e a dignidade da mulher, do mesmo modo que não rebaixa a nenhum cidadão livre o facto de ter um regedor na sua aldeia, um administrador no seu concelho, um juiz na sua comarca, e governo no seu país»³⁴.

Considerando que «o celibato não é para todos, mas só para aqueles a quem é dado por uma vocação especial do alto», considera que «as mulheres [...] que forem chamadas a renunciar à família para mais largamente se dedicarem ao bem comum da nossa espécie» realizam «a irrecusável prova da emancipação cristã da mulher, porque ao passo que o paganismo tem por inútil toda a mulher sem marido e sem filhos, a Igreja mostra-lhe que ela pode criar um destino próprio e avigorar e engrandecer a sua pessoa, sem carecer de apoiar no homem que lhe dê o nome e a posição»³⁵. Justificando assim o sentido da consagração religiosa, simultaneamente retirava daí, como corolário, uma valorização social da mulher, fora do quadro estritamente familiar.

Fundamentando-se no facto do sacerdócio não ser o resultado do princípio hereditário mas decorrente do «princípio de eleição, que atende exclusivamente ao merecimento individual e à capacidade de cada um para exercer uma determinada missão», Abúndio da Silva defendia a interdição da mulher ao sacerdócio «por elementares razões de prudência», exemplificando:

«Imagine [...] uma mulher obrigada a certos estudos indispensáveis ao padre, posta no confessional, depositária de terríveis segredos, sujeita a ser chamada, a toda a hora da noite, para ir por caminhos invios assistir aos últimos momentos de um moribundo, e avalie quantos inconvenientes não surgiam, até para a própria mulher! Cada um no seu lugar e na acção própria que a natureza lhe destinou!»³⁶.

Estes vários excertos exprimem com toda a clareza a visão e respectiva fundamentação que Abúndio da Silva advogava sobre o papel social e individual da mulher. Esta questão surgia, a vários títulos, como uma referência relevante no debate sobre as transformações sociais e mentais da época³⁷; questão que ele

³⁴ *Feminismo e acção feminina*, p. 29-30.

³⁵ *Feminismo e acção feminina*, p. 21-23.

³⁶ *Feminismo e acção feminina*, p. 31.

³⁷ O modo como Abúndio da Silva aborda o não acesso da mulher ao sacerdócio, não decorre de qualquer objecção de fundo doutrinal, mas da natureza e da condição da mulher. Aponta-se a desprotecção da mulher diante de uma situação onde se evidenciaria a sua fragilidade, donde a inadequação para certas tarefas. Mais do que uma desqualificação objectiva da mulher, trata-se sobretudo da manifestação ou persistência de um modelo romântico, onde a vulnerabilidade da mulher era aquilatada pelo tipo de perigos a que podia estar sujeita.

integrava no âmbito mais geral da problemática da formulação da experiência cristã como estruturante da sociedade.

Para o autor, «a obra social do cristianismo não pode realizar-se duma assentada», na medida em que «o agrupamento humano, com as suas tradições, preconceitos, interesses, paixões e entusiasmos, não é metal derretido que se lance dum só jacto na forma e reluzente sociedade»; «o Evangelho pôs os princípios, e a Igreja, sua infalível interprete, vai pacientemente ajustando a civilização ao ideal cristão que se propõe realizar»³⁸. Trata-se assim, no seu entendimento, de um processo em que «as vicissitudes da História ora aproximam ora afastam a sociedade desse ideal sublime, e – sublinhava – parece-me axiomático que essa aproximação ou esse afastamento devem coincidir, em regra, com a maior ou menor intensidade do sentimento cristão»³⁹. Daqui Abúndio da Silva parte para sublinhar que «a condição da mulher melhorou à medida que a Igreja estendia a sua influência na sociedade civil; e por isso em nenhum tempo mais do que na idade-média, ela foi a verdadeira rainha do lar»⁴⁰. A par de tomar a medievalidade cristã como paradigma, destacava o desempenho feminino e o contributo próprio da Igreja nesse processo:

«A Igreja tinha a peito a instrução da mulher, garantia os seus direitos no matrimónio, assegurava-lhe o lugar que lhe pertencia no lar doméstico, promovia o aumento do seu valor pessoal e real. Concedeu o direito de voto às mulheres que viviam sob as suas leis, deu-lhes o direito de escolherem as suas superiores, e pelo que se passava no tempo de S. Columbano e de Santa Brígida, sabemos que não lhes era radicalmente vedado o governo e a direcção dos próprios homens»⁴¹.

Com esta argumentação, Abúndio da Silva visava contrapor o contributo do cristianismo ao movimento feminista contemporâneo, afirmando que «As nossas feministas não têm, pois, em seu favor o mérito da originalidade e não merecem, sob este aspecto, que sejam tratadas como inovadoras perigosas; mas bom era que alguém lhes fizesse ver a verdadeira causa de, na sociedade medieval, a mulher possuir um grande número de direitos, que a sociedade contemporânea ou abertamente lhe recusa ou avaramente lhe regateia»⁴². Neste diagnóstico das razões pelas quais «a influência e o prestígio social passaram exclusivamente para o homem», em que «o mundo e a sociedade tornaram-se o seu monopólio», con-

³⁸ *Feminismo e acção feminina*, p. 33.

³⁹ *Feminismo e acção feminina*, p. 33.

⁴⁰ *Feminismo e acção feminina*, p. 33-34.

⁴¹ *Feminismo e acção feminina*, p. 35.

⁴² *Feminismo e acção feminina*, p. 36.

siderava que desde a Renascença «o espírito pagão sobrepõe-se ao cristão» e, «nesta sociedade, posta a reboque do espírito pagão, o homem é tudo, só ele aparece, só ele dirige todos os negócios, porque foi tudo feito para ele: a mulher é um instrumento de prazer ou, quando muito, o vaso inerte destinado à germinação da espécie pela exclusiva influência do jardineiro varão. [...] Relaxados os laços em que o cristianismo abraçou a vida da mulher, esta não ficou mais livre porque se viu mais sujeita ao homem, não valendo para este mais do que vale o prazer sensual»⁴³. Nesta visão histórica contrapunha a medievalidade, enquanto combinação perfeita entre o ideal cristão e o estatuto da mulher na sociedade, à evolução posterior. Isto é, considerava que a dignidade do estatuto da mulher que lhe era conferida pelo cristianismo, desaparecera nos tempos modernos, marcados pelo Renascimento onde «a mulher é um ídolo, mas quem o incensa também o chicoteia», pela Reforma com a «quebra do vínculo sacramental do matrimónio» estabelecida pelas doutrinas de Lutero, e pela Revolução onde «pouco mais se registra do que a igualização dos dois sexos perante o direito sucessório [...]»⁴⁴. Da herança revolucionária, destacava a *Declaração dos direitos da mulher e da cidadã* de iniciativa de Olympia de Gouges⁴⁵, assinalando judiciosamente a manifestação desta vontade de igualização entre o homem e a mulher, ao referir o facto desta revolucionária não considerar que «a palavra *homem* da magna carta de 1789 fosse a expressão genérica que designava a raça humana, o indivíduo humano de qualquer dos sexos [...]»⁴⁶. Assim, em seu entender, a Revolução trouxera a reivindicação de um novo protagonismo: o da mulher. Estabelecido este longo filão, Abúndio da Silva evidenciava o significado da existência em França, por volta de 1848, de «uma série de congregações da nova religião mulheril»⁴⁷. Esta forma de designação não era propriamente pejorativa, mas encerrava a constatação de que os movimentos femininos constituíam novas dinâmicas de sociabilidade com dimensões de reivindicação, mas também de estabelecimento de novo tipo de relações sociais. Apontando diversos contextos do desenvolvimento destas iniciativas, como a Bélgica ou a Itália, para além da análise em relação à sociedade francesa, Abúndio da Silva estabelecia uma diferenciação entre feminismo e acção feminina:

⁴³ *Feminismo e acção feminina*, p. 36-37.

⁴⁴ *Feminismo e acção feminina*, p. 38.

⁴⁵ Olympe de Gouges (1748-1793) – mulher francesa, participante na agitação das ideias e nos acontecimentos da Revolução francesa, redigiu múltiplos textos patrióticos. Participou no debate político e cultural no respeitante à aceção do género humano no quadro dos direitos do homem e do cidadão, tendo em Setembro de 1791, publicado a *Declaração dos direitos da mulher e da cidadã*. Todavia, ao situar-se politicamente na ala girondina da revolução, e criticando a execução do rei, foi guilhotinada.

⁴⁶ *Feminismo e acção feminina*, p. 36-40.

⁴⁷ *Feminismo e acção feminina*, p. 41.

«[...] não são coisas absolutamente idênticas o *feminismo* e a *acção feminina*. O primeiro é aquele conjunto de reivindicações que a mulher exige para o seu sexo na ordem política e jurídica; a segunda é toda a intervenção da mulher nos grandes problemas sociais da actualidade, que vão desde a fundação de escolas até às obras protectoras dos operários e dos pobres de ambos os sexos, às maternidades, aos patronatos, aos jardins operários, aos círculos de estudo, às caixas rurais, aos sindicatos profissionais. O feminismo é o estatuto dos direitos; a acção feminina é o código dos deveres» ⁴⁸.

Abúndio da Silva situava a problemática do feminismo no quadro mais geral da evolução da sociedade, dando particular realce à questão das transformações económicas e emergência das classes médias. Considerando que «este actual movimento feminista é uma questão de pão, desse pão que todos os dias pedimos a Deus na sublime oração que o próprio Cristo nos ensinou» ⁴⁹, e que «o alfobre das feministas é a classe média da pequena burguesia», na medida em que «esta classe é a que suporta imediatamente o choque da actual organização económica: o pequeno comércio, a pequena indústria, a pequena propriedade, correm o risco de se verem absorvidos pelo grande comércio pela grande indústria, pela grande propriedade» ⁵⁰. Esta atenção à problemática das classes médias é relevante porque situa a questão social e do movimento católico em termos mais amplos do que a questão operária, sublinhando a importância do factor económico como condicionante da problemática social:

«O poder de utilização da riqueza e das fontes de receita da pequena burguesia desce progressivamente: os rendimentos e o custo da vida é cada vez mais caro. [...] o fatalismo económico tende a rebaixar a pequena burguesia, os seus membros aspiram a subir, a levar-se, a ganharem consideração e destaque na vida social.» ⁵¹

Esta percepção da mobilidade social como factor determinante do feminismo – o movimento social das mulheres – permite ao autor demonstrar a articulação das aspirações sociais com o trabalho e a alteração do respectivo estatuto social, descrevendo que «a filha do pequeno burguês não se resigna a um mister domiciliário, à costura, ao bordado, a *trabalhar para fora*» ⁵². Assim, a questão social colocada pelo feminismo inscreve-se, na óptica de Abúndio da Silva, no modo de funcionamento da realidade económica e no desenvolvimento das pos-

⁴⁸ *Feminismo e acção feminina*, p. 47.

⁴⁹ *Feminismo e acção feminina*, p. 50.

⁵⁰ *Feminismo e acção feminina*, p. 51-52.

⁵¹ *Feminismo e acção feminina*, p. 52.

⁵² *Feminismo e acção feminina*, p. 52.

sibilidades de instrução, corporizando uma vontade de ascensão social e de busca de maior segurança social:

«Os pais não destoam destes sentimentos, e convencidos da insuficiência do património que podem legar às filhas, [...] preferem abrir-lhes outra carreira, e com não pequeno sacrifício, matriculam-nas escolas que lhe darão a instrução necessária para demandarem o professorado, a colocação numa casa de comércio, num banco, numa estação postal ou telegráfica, etc.»⁵³.

Sublinhando esta mudança social no modo de ser e de estar da mulher, este professor e publicista caracterizava um outro e novo âmbito de actuação onde «as manipuladoras do feminismo são, ordinariamente, estas meninas que passaram pelos bancos dos liceus e das escolas industriais e de comércio, e que se colocaram como burocratas ou empregadas superiores do comércio, caixas, ajudantes de guarda-livros, etc.»⁵⁴. Abúndio da Silva afirmava que não pretendia «reduzir o feminismo a uma vil questão material, nem encarar um problema tão importante pelo falso prisma do materialismo histórico de Carlos Marx», embora «esta crise que, de certo modo, determina a forma e a acuidade que a questão toma e que, no fundo do movimento actual, se encontra a falta de pão a recordar à mulher que ela não ocupa ainda o lugar que compete às suas qualidades, aos seus títulos e aos seus direitos»⁵⁵. Assim, constatava que existia uma crise, isto é, que ocorria uma lacuna ou desproporção entre o trabalho que as mulheres eram levadas a realizar para sobreviver e a verificação e exercício de direitos próprios. Reconhecendo um campo de «reclamações feministas» no campo dos direitos políticos, no direito civil, no acesso a todas as carreiras e profissões, no exercício de profissões liberais e no âmbito operário, e tomando como referência a realidade francesa, explicava porque é que «a mulher portuguesa não era eleitora»:

«Os nossos conservadores, que poderiam beneficiar dos seus votos, são muito poltrões e muito moles para alargar em seu favor o sufrágio universal, que detestam; e os nossos democratas, que só adoram este sufrágio com a condição de que redunde em seu proveito, abster-se-ão de meter a lista na mão das mulheres, com medo dos párocos e dos conventos»⁵⁶.

Das reivindicações sociais, Abúndio da Silva passava ao enquadramento político, destacando as insuficiências da realidade portuguesa, quer no tempo da

⁵³ *Feminismo e acção feminina*, p. 53.

⁵⁴ *Feminismo e acção feminina*, p. 53.

⁵⁵ *Feminismo e acção feminina*, p. 56.

⁵⁶ *Feminismo e acção feminina*, p. 65.

Monarquia Constitucional, quer na actualidade republicana, «quando se inventam as ignóbeis porcarias para inutilizar os votos republicanos, e porque não o é agora, em plena República, que tem uma lei de separação, uma lei do divórcio e outras cousas mais em duelo de morte com o espírito conservador do povo convencionalmente soberano»⁵⁷. Com esta ironia acusatória das contradições dos regimes políticos, sublinhava a necessidade de reformas jurídicas e sociais no que respeita à mulher, advertindo, contudo, que não se encontrava «ao serviço desse feminismo revolucionário que, partindo de um preconceito igualitário, pretende fazer da mulher um homem; – mas, acrescentava – sirvo, todavia, aquele feminismo que, partindo da lei evangélica, quer fazer da mulher... uma mulher, mas uma mulher perfeita, sem saias-calções ou saias-canudos...»⁵⁸.

A análise proposta por Abúndio da Silva sobre a mulher e os movimentos femininos tinha, no entanto, uma amplitude mais vasta, na medida em que apontava para uma compreensão global da sociedade e da experiência católica: «A igualdade entre o homem e a mulher que eu, paladino católico, advogo, é a igualdade perante o dever e o destino, a igualdade perante a felicidade neste mundo e no outro»⁵⁹. Em torno da questão da mulher, este publicista convocava uma problemática que, sublinhando o carácter tradicional das relações sociais, delimitava o âmbito da liberdade individual, mas também o espaço entendido como próprio do cristianismo: «A mulher é uma *pessoa*, e como tal assiste-lhe o direito de escolher livremente e de seguir a sua vocação. Em uma civilização avançada, e principalmente em uma civilização que timbre por cristã, não se pode assignar uma função a grandes massas e impor-lha pela força: dentro da sociedade não há castas»⁶⁰. Estas questões remetem, no seu pensamento, para uma articulação entre as esferas do indivíduo e do Estado: «A iniciativa individual e a acção do Estado não podem, nem devem, ir além do que estabelecer a corrente, animar a preferência pelas profissões que mais bem quadram a uma mulher, pelas que mais se assemelham à vida no casamento e no lar doméstico»⁶¹. Todavia, esta relação entre liberdade e trabalho era estabelecida dentro de um quadro tradicional das relações sociais, decorrente da natureza como paradigma existencial: «Aproveitem-se as raras aptidões, as vocações manifestas mas obste-se a uma desorientação geral, a um descarrilamento da corrente, a qual deve dirigir-se para aquelas carreiras em que a mulher, como disse, se mantém adentro do quadro que a natureza assignou à sua actividade»⁶². Este modo de colocar os problemas, correspondendo a uma perspectiva orgânica, conduzia

⁵⁷ *Feminismo e acção feminina*, p. 65.

⁵⁸ *Feminismo e acção feminina*, p. 73.

⁵⁹ *Feminismo e acção feminina*, p. 79.

⁶⁰ *Feminismo e acção feminina*, p. 82.

⁶¹ *Feminismo e acção feminina*, p. 83.

⁶² *Feminismo e acção feminina*, p. 87.

Abúndio da Silva a diagnosticar o mal social espelhado nas vivências diferenciadas entre as mulheres:

«Onde o problema feminino se mostra mais grave e mais cruel é nas baixas camadas sociais, nas classes pobres e trabalhadoras. A senhora doutora é um rebento da burguesia vaidosa; mas a grande corrente das mulheres, que trabalham fora do lar doméstico, vai para as fábricas e oficinas. A mulher operária não é uma excepção na sociedade contemporânea, é a regra» ⁶³.

Esta realidade era considerada como geradora de crise da família e, por conseguinte, de crise social, na medida em que, segundo este publicista católico, existiriam muitos lares que «estão todo o dia ao abandono, porque a mulher não pode lá ficar; em centenas de famílias se não acende o lume, e os cônjuges operários vêem-se condenados a comer da taverna, porque a mulher não tem tempo para fazer uma sopa e um prato de arroz. Centenas de crianças andam pelas ruas ao Deus-dará, sem vigilância, no aprendizado da vadiagem e do crime, porque seus pais e suas mães passam o dia na fábrica, ao serviço das máquinas produtoras: o lar doméstico é o ninho frio onde não encontram abrigo avezinhas que não sabem ainda voar» ⁶⁴. A descrição deste desaconchego e abandono do lar doméstico vai de par com outra dimensão da exploração social: «A trabalho igual não corresponde salário igual, e a diferença constitui um lucro ilícito, um *furto* com que o empresário avoluma os seus ganhos» ⁶⁵. Mas se existe um problema de salário como expressão de injustiça e de crise social, enquanto subsistirem estas condições de produção, «é preciso cuidar da mulher operária», «colocá-la em condições de ser alguma coisa para sua casa e não tudo para o esforço imoral que a nossa organização económica lhe exige» ⁶⁶. Contudo, o que Abúndio da Silva preconizava como solução, ainda que de forma paulatina pela impossibilidade de tudo se mudar de repente, era o dirigir a mulher para as suas funções essencialmente domésticas, traduzindo assim um diformismo de funções sociais, no seu entendimento base da harmonia social:

«A fábrica que se fechasse para as mulheres, abria-se para os homens actualmente sem ocupação; e colocar um homem é, ordinariamente, fundar um lar, constituir uma família. A mulher deixava de ser operária para ser esposa; trocava o trabalho da oficina pela tarefa caseira. A alta dos salários seria outra consequência da exclusão das mulheres das fábricas, porque do

⁶³ *Feminismo e acção feminina*, p. 89.

⁶⁴ *Feminismo e acção feminina*, p. 89-90.

⁶⁵ *Feminismo e acção feminina*, p. 93.

⁶⁶ *Feminismo e acção feminina*, p. 94.

mercado do trabalho desapareceria a concorrência deprimente do trabalho feminino»⁶⁷.

Consciente de que «esta medida não pode decretar-se de um instante para o outro», considerava que «forçoso será começar por limitar o número permitido das operárias, fixando-o na terça ou na quarta parte do número de homens empregados pela mesma empresa na mesma fábrica ou oficina»⁶⁸. Afirmava também não admitir «que uma sociedade cristã compreenda a existência da mulher através da filosofia do serralho ou do gineceu, e se limite a domesticá-la, a fazer dela uma animalzinho agradável como ave-do-paráiso de encantadora plumagem, ou um animal útil como vaca leiteira»⁶⁹. Isto é, recusando a redução da mulher à função de objecto ou de reprodução, Abúndio da Silva referia a importância da interdependência: «A solidariedade entre os homens avança na proporção do progresso: quanto mais nos civilizamos, mais dependentes ficamos dos outros homens: até os serviços domésticos e pessoais tendem a socializar-se»⁷⁰, e por isto mesmo considerava que «é urgentemente necessário avigorar o sentimento do *dever social* tanto na alma feminina como também na masculina»⁷¹, até porque na sua óptica «não há ainda noção suficiente do *dever social*, designação genérica de uma série de deveres novos, que todos se entroncam no dever primacial da *caridade*, inteligentemente exercida conforme as exigências da nossa época»⁷².

Assim, ao apontar ainda para o facto de que «precisamos também de criar um instinto da miséria que nos avise de que, por detrás dos factos mais triviais da vida, dos episódios que nos parecem mais banais, se encobre por vezes um poema de dor e alastra uma profunda chaga social»⁷³, Abúndio da Silva recolocava toda esta problemática no horizonte da questão social, entendida como um programa de intervenção e de educação, já que «A caridade também carece de ser educada, de se acomodar ao volver dos tempos»⁷⁴. Ou seja, essa «questão social assenta sobre uma crise moral, e toda a crise moral supõe uma crise religiosa»⁷⁵. E, considerando diversos exemplos da Europa e dos Estados Unidos, não se coibindo de valorizar experiências levadas a cabo no âmbito do protestantismo, insistia em que «há sempre um remédio para minorar o mal»⁷⁶, sublinhando

⁶⁷ *Feminismo e acção feminina*, p. 94.

⁶⁸ *Feminismo e acção feminina*, p. 94.

⁶⁹ *Feminismo e acção feminina*, p. 100.

⁷⁰ *Feminismo e acção feminina*, p. 110.

⁷¹ *Feminismo e acção feminina*, p. 112.

⁷² *Feminismo e acção feminina*, p. 102.

⁷³ *Feminismo e acção feminina*, p. 117.

⁷⁴ *Feminismo e acção feminina*, p. 120.

⁷⁵ *Feminismo e acção feminina*, p. 258.

⁷⁶ *Feminismo e acção feminina*, p. 271.

simultaneamente que «hoje é impossível uma profícua acção religiosa sem o auxílio de uma intensa acção social» ⁷⁷.

De acordo com Abúndio da Silva, esta crise social – a questão social onde se centra o diagnóstico profiláctico da própria sociedade – manifestava-se, antes de mais, ao nível da crise da família, em torno da questão do casamento. Caracterizando os tipos possíveis de casamento – «o casamento de interesse, o casamento chamado de amor, e o casamento de conveniência» ⁷⁸ – e explicando as razões em que se verifica o divórcio, explica o entendimento cristão do matrimónio: «Casar cristãmente é desposar uma *pessoa*, ou seja uma alma e um corpo, uma vida e uma posteridade, Deus e a Humanidade. Eis porque o matrimónio é essencialmente *uno e indissolúvel*» ⁷⁹. A abordagem desta problemática, se partia e considerava de forma específica a mulher, remetia, contudo, para uma percepção mais ampla do lugar do indivíduo na sua relação social, onde, para o católico, estava em questão explicitar a vertente de transcendência que configura a própria realidade humana e social.

Para Abúndio da Silva esta crise não se circunscrevia, porém, só à questão do divórcio, pois «A corrupção é tão geral, e os costumes desceram tanto que não é insulto perguntar se, *em certos meios sociais*, ainda há uniões puras e casamentos honestos». E acrescentava que: «*Em certos meios*, o operário, o trabalhador de dezoito anos, já vive sem fé e sem virtude, e quando se resolve a constituir família só pode dar à companheira que eleger, um coração fanado pelo vício e um corpo gasto pela libertinagem», donde considerava ainda que «O concubinato alastra pelas baixas camadas sociais como lepra que infecta bairros inteiros e corrói os últimos vestígios da virtude moribunda» ⁸⁰. Estamos diante de uma argumentação que se pode considerar como de higienismo moral, onde a quebra da harmonia social surge fundamentada nessa perca de virtude dos indivíduos e, consequentemente, projectada nos vínculos sociais. Como problema social que é, «exige, como elemento indispensável à sua solução, a conveniente preparação dos esposos antes de celebrarem o matrimónio, e esta preparação, condição de felicidade e tão necessária às famílias ricas e burguesas como às pobres e indigentes, é o produto de três factores: religião, família e sociedade» ⁸¹.

⁷⁷ *Feminismo e acção feminina*, p. 270.

⁷⁸ Abúndio da Silva explicita estas características, e as suas várias limitações conducentes ao divórcio, do seguinte modo: «O primeiro é casar com uma saca de libras; o segundo com um pedaço de carne; o terceiro, com uma posição, uma situação definida. Se desaparece a base do contrato é natural que se promova a sua rescisão, e por isso não é surpresa que se pense no divórcio quando a saca fica vazia, quando a carne perde os seus atractivos sensuais, ou quando a posição decai e deixa de dar aquela materialista comodidade que se lhe atribuía» (*Feminismo e acção feminina*, p. 129-130).

⁷⁹ *Feminismo e acção feminina*, p. 130.

⁸⁰ *Feminismo e acção feminina*, p. 137.

⁸¹ *Feminismo e acção feminina*, p. 137.

Sobre a mulher, Abúndio da Silva fazia uma valorização tradicional do seu papel, certamente reflexo do seu tradicionalismo social, segundo o qual, e antes de mais, aquela estava vocacionada para ser dona de casa e agir no governo da casa. Denunciava o facto de «a educação das nossas raparigas andar vazada em moldes masculinos ou levianamente masculinizados»⁸², pois na sua opinião «a ciência do bom governo da sua casa é aquela cujo conhecimento se impõe à mulher que quer cumprir conscienciosamente os seus deveres de esposa e de mãe, isto é, os seus deveres de estado»⁸³; donde concluía que «a mulher, que não tem a ciência de dona de casa é um membro inútil na sociedade conjugal»⁸⁴. Denunciava também a «educação moderna» que levava, sobretudo, «a mulher da classe média a que, por via de regra, pretende escalar as profissões masculinas», mesmo que seja «uma questão de pão [que] a impele para este caminho»⁸⁵, propugnando a constituição de «instituições sociais cujo objecto seja a própria família», começando por «essas que preparam a mulher para ser boa dona de casa»⁸⁶.

Sublinhando a diferenciação funcional do homem e da mulher na sociedade, e partindo da situação de estratificação social, Abúndio da Silva encarava os problemas sociais decorrentes da mudança de modos de vida, das condições de trabalho ou do desejo de ascensão como necessitando de uma resposta global e orgânica:

«Entendo, porém, que se encontra incluído no *dever social* das senhoras das classes elevadas e médias a obrigação de incutir nas mulheres das classes laboriosas e pobres o amor e o gosto pela grande ciência do lar doméstico, como meio, particularmente seguro, de suavizar a miséria, morigerar a família e levar um lampejo de felicidade a humílimos casebres onde parece que ela nunca se dignou deter-se um momento»⁸⁷.

Esta perspectiva de patronato, de responsabilidade protectora e educativa, encarnava a dimensão popular do movimento católico, neste caso de forma específica em torno do elemento feminino, na medida em que «fazer das mulheres do povo boas donas de casa é ministrar um eficaz remédio contra o alcoolismo, contra a miséria e contra a desmoralização»⁸⁸. A mulher e a acção feminina são assim apresentadas como mediações importantes que permitem alcançar a regeneração da sociedade, uma regeneração antes de mais moral mas também mate-

⁸² *Feminismo e acção feminina*, p. 152.

⁸³ *Feminismo e acção feminina*, p. 153.

⁸⁴ *Feminismo e acção feminina*, p. 154.

⁸⁵ *Feminismo e acção feminina*, p. 156.

⁸⁶ *Feminismo e acção feminina*, p. 159.

⁸⁷ *Feminismo e acção feminina*, p. 162-163.

⁸⁸ *Feminismo e acção feminina*, p. 163.

rial, porque ligada à sustentação da família, aspectos considerados fundamentais para o funcionamento harmonioso da sociedade.

Referindo-se a vários exemplos estrangeiros, ao explicar a importância das escolas de ensino doméstico, Abúndio da Silva destacava a importância da vida frugal e austera como paradigma de uma gestão que, sendo familiar, era social: «todo o ensino é severamente dominado pelas ideias de ordem e de economia e há o maior cuidado em não inspirar às alunas gostos luxuosos, tanto quanto ao vestuário, como à preparação dos alimentos»⁸⁹. Tudo isto porque «o trabalho da mulher dentro de casa corresponde ao que o homem faz fora»⁹⁰. Por outro lado, «além de dona de casa, [a mulher] é mãe, e a missão da mãe não consiste só em gerar e dar à luz os filhos, mas também em criá-los e educá-los»⁹¹.

Não deixando de assinalar que abarcava na sua «condenação também os homens que assumem os encargos da paternidade sem a necessária aprendizagem para saberem ser pais»⁹², Abúndio da Silva insistia na articulação entre paternidade e maternidade para destacar a dimensão social da educação a levar a cabo pelos pais, em particular como realização da missão social da mulher enquanto garante da natalidade:

«Quantas criancinhas, já reduzidas a mirrados esqueletos nos ossários dos jazigos, não seriam hoje cidadãos prestantes ou jovens esperançosos, se as suas mães tivessem sido educadas de modo a aprenderem, *a tempo e horas*, que no seu ventre havia de gerar-se um filho, que os seus seios deviam entumecer-se de leite, e que uma boa gestação e um bom leite não se preparam só a partir do dia do casamento ou daquele em que a gravidez se manifesta, mas condicionam-se desde que no organismo aparecem os sintomas reveladores da grande missão de uma mulher!»⁹³.

Afirmando que «a mulher foi criada para conservar a raça e, portanto, o seu modo de vida deve favorecer, e nunca contrariar, esta função natural»⁹⁴, preconizava a atribuição de «um subsídio de gravidez»⁹⁵ e a conservação do seu lugar

⁸⁹ *Feminismo e acção feminina*, p. 184.

⁹⁰ *Feminismo e acção feminina*, p. 193.

⁹¹ *Feminismo e acção feminina*, p. 199.

⁹² *Feminismo e acção feminina*, p. 207.

⁹³ *Feminismo e acção feminina*, p. 212-213.

⁹⁴ *Feminismo e acção feminina*, p. 230.

⁹⁵ Referindo especificamente à mulher pobre e operária, e aos limites impostos pela lei de 14 de Abril de 1891, que interditava o trabalho da mulher nos estabelecimentos industriais nas primeiras quatro semanas depois do parto, Abúndio da Silva escreve: «[...] porque a mulher, se estivesse em condições de prescindir do salário de quatro semanas, não se alistaria no lúgubre batalhão dos operários. Ela vê-se obrigada a retomar, o mais depressa que possa, o caminho do estabelecimento onde se emprega para ganhar a sua vida e a do seu filho, porque enquanto uma instituição social não garantir às parturientes pobres o equi-

de trabalho como medidas legislativas que permitissem conciliar a sua função de maternidade com a necessidade de trabalho fora do lar a fim de que «as pobres mulheres das classes laboriosas que querem ser as mães a que seus filhos têm direito» ⁹⁶.

Consciente de que «por enquanto, a maior parte dos pais e das mães tomarão estas doutrinas por pervertedoras e revolucionárias, e [que] ainda temos de esperar muito tempo para que elas entrem na categoria das verdades correntes e indiscutíveis» ⁹⁷, insistia no que considerava ser «o método verdadeiramente cristão» ⁹⁸; método que consistia na constituição de círculos de educação familiar, capacitados em instaurar a «União familiar», não só como organização mas como programa de edificação social no qual a mulher surge como protagonista ⁹⁹.

Do âmbito familiar passava ao laboral, onde preconizava a constituição de associações de classe – os sindicatos femininos – sustentado que «Só estas associações podem apreciar as condições de vida de cada localidade e estabelecer, de acordo com os patrões, uma taxa mínima de salário, suficiente para que o povo trabalhador possa acudir às suas necessidades essenciais. A mais eficaz reacção contra o *sweating-system* na Inglaterra deve-se à formação dos sindicatos femininos» ¹⁰⁰. Desta análise, Abúndio da Silva retirava também ilações que se objectivavam no que entendia dever ser o empenhamento das mulheres católicas como procedimento adequado à própria vivência religiosa, ao sugerir:

valente do salário sob a forma de um subsídio de gravidez, as disposições da lei serão ineficazes e esta grave doença da sociedade não receberá nem cura nem alívio» (*Feminismo e acção feminina*, p. 234).

⁹⁶ *Feminismo e acção feminina*, p. 229.

⁹⁷ *Feminismo e acção feminina*, p. 213.

⁹⁸ *Feminismo e acção feminina*, p. 250.

⁹⁹ *Feminismo e acção feminina*, p. 239-246.

¹⁰⁰ *Feminismo e acção feminina*, p. 276. Abúndio da Silva prossegue nesta sua reflexão denunciando o «trabalho domiciliário de milhares de mulheres que passam uma vida mais miserável que as operárias das fábricas» (p. 282), assinalando não ser fácil aquilatar toda «a grandeza da injustiça e da exploração de que é vítima» a mulher sujeita a esse trabalho domiciliário (p. 285). Acrescenta: «O *sweating-system* ou a torpe exploração do trabalho domiciliário é um mal que alastra de dia para dia: são às centenas as donzelas, mesmo da classe média, que disputam aos estabelecimentos de roupa branca, algumas peças para fazerem em casa. Vale bem a organização de uma grande cruzada semelhante causa, pois o número destas ignoradas operárias, com dias de 16 horas, esquecidas em sua casa de toda a protecção pública e particular, é muito mais avultado que o das operárias das fábricas, que têm dias normais de nove ou dez horas e que, na sua condição, se beneficiam, ainda que indirectamente, das conquistas do operariado masculino sobre os patrões» (p. 286). E, evocando a experiência de outros países, considerava também que «Enquanto a lei não intervém, a guerra ao *sweating system* tem de ficar a cargo da iniciativa particular», sendo conveniente «a fundação de cooperativas de produção» (p. 287) como forma de responder à questão do trabalho feminino e do trabalho em geral, à questão dos justos salários e do consumo através da constituição de «ligas sociais de compradores», na medida em que são «os consumidores, os verdadeiros árbitros da taxa dos salários» (p. 295).

«Digamos todos a essas senhoras que gastar dinheiro com a fundação e desenvolvimento de sindicatos católicos de operárias é mais útil e proveitoso de que gastá-lo com o armador em luxuosas armações de templos para festividades várias ou com o fogueteiro em girândolas para anunciar o princípio de qualquer novena» ¹⁰¹.

O conjunto de toda esta argumentação conduzia o raciocínio do autor ao núcleo central do seu ideário, do seu programa mobilizador do campo católico: «[...] creiam todas as senhoras de Portugal, que, hoje, sem a obra social, é inútil pensar na defesa das liberdades religiosas» ¹⁰².

Defendidas estas ideias em 1912, a questão das liberdades religiosas inscrevia-se já claramente no embate com o programa laicizador da República. Para Abúndio da Silva existia uma conexão directa entre crise social e crise moral, e o combate a esta crise encontrava-se no âmago da afirmação da liberdade da religião e da Igreja através de um programa de regeneração social que, sendo de mobilização, tinha na mulher uma mediação primordial.

Ao reflectir sobre a mulher e o feminismo, como questão actual, Abúndio da Silva situava essa abordagem num quadro mais amplo, preconizando a valorização e a promoção da mulher como contributo para essa regeneração social. Entendia esta mudança no marco do desiderato cristão, afirmava que a «caridade é um dever cristão tão imperioso hoje como em qualquer dos séculos da passada história» ¹⁰³, destacando que a «um estado social novo correspondem necessidades novas» ¹⁰⁴. Para ele, tratava-se de tornar essa questão social numa oportunidade para conduzir à melhoria e à emancipação sociais:

«A cada passo topamos com misérias individuais, e todos nós geralmente as socorremos na medida das nossas disponibilidades: todavia, não reparamos que muitas dessas misérias, que nos cortam o coração, têm uma causa social, e tudo o que não for eliminar esta causa é entreter aquela miséria. Acostumar certas classes sociais a contarem com a assistência pública ou particular, é enfraquecer-lhes os estímulos de melhoria e de emancipação e mantê-las na sua lamentável imprevidência e incúria» ¹⁰⁵.

Não se tratava, pois, de agir de forma assistencialista, mas de gerar uma outra consciência sobre a problemática que afectava determinados sectores da

¹⁰¹ *Feminismo e acção feminina*, p. 280.

¹⁰² *Feminismo e acção feminina*, p. 280.

¹⁰³ *Feminismo e acção feminina*, p. 307.

¹⁰⁴ *Feminismo e acção feminina*, p. 307.

¹⁰⁵ *Feminismo e acção feminina*, p. 308.

sociedade. «Metade da sociedade ignora a outra metade, porque de três factores – o intelectualismo, o aumento e a concentração das riquezas, e o relaxamento dos laços da fé religiosa – resultou uma diferenciação excessiva entre os homens, que ergueu uma muralha da China entre certas classes e a massa do povo, a ponto de filhos da mesma pátria, moradores da mesma cidade, se entreolharem desconfiadamente como estrangeiros»¹⁰⁶; e «nem a religião e o templo escaparam a esta diferenciação perniciosa»¹⁰⁷, chegando a uma situação de afrontamento social:

«Assim chegamos a um estado melindrosíssimo, em que os ricos e os pobres ignoram mutuamente a sua vida e o seu valor e se eivaram de preconceitos uns contra os outros. A sociedade que deve ser uma integração de todas as forças sociais acha-se reduzida a uma artificial justaposição de classes que se repelem»¹⁰⁸.

Abúndio da Silva reagia à clivagem social que, pondo em causa a coesão da sociedade, carecia de uma resposta no campo social e religioso, porque se referia à moral enquanto tecitura de laços de harmonização entre indivíduos e classes sociais. A questão da Igreja não era colocada directamente, pois a liberdade desta jogava-se no agir dos próprios católicos, na possibilidade destes agirem socialmente, não num sentido restrito referente às práticas culturais, mas ao nível da capacidade do seu empreendimento na construção de uma sociedade mais harmónica e, nesse sentido, mais livre. Desta elaboração decorria uma relação estreita entre o empenhamento pela liberdade religiosa e a consubstanciação de um programa de movimento católico onde se expressava uma outra consciência católica capaz de ganhar «o coração das massas populares», para que «lhes ensinem que o Cristianismo é ainda o médico insubstituível de todos os males sociais»¹⁰⁹. E Abúndio da Silva prosseguia, afirmando:

«Eu creio, [...] que o melhor apóstolo não é aquele que anda, por toda a parte, a dizer que é católico, e que, com mais ou menos erudição, refuta as heresias e as mais doutrinas falsas e demolidoras que por aí estão espalhadas; o melhor apóstolo é o que pratica, é o que ergue estas grandes obras sociais, o que, sem andar a fazer com a boca explícitas profissões de fé, se impõe pela perseverança com que acode a todas as misérias, procurando inteligentemente eliminar as suas causas, o que pode ao fim dizer a toda essa gente

¹⁰⁶ *Feminismo e acção feminina*, p. 310.

¹⁰⁷ *Feminismo e acção feminina*, p. 310-311.

¹⁰⁸ *Feminismo e acção feminina*, p. 311.

¹⁰⁹ *Feminismo e acção feminina*, p. 323.

pobre e humilde, cuja confiança possui: “Esta obra que vós abençoais não é minha, porque eu não a faria, a nenhuma destas canseiras tinha necessidade de sujeitar-me, se dentro de mim não vissem e reinassem uns princípios que tantos querem que vós repilais e odieis; esta obra é uma obra do evangelho, eu e os meus cooperadores somos assim porque somos católicos, e estes frutos que vós tanto saboreais, se são doces é porque têm a seiva da árvore cristã. O bem que vós deveis à obra que nós erguemos, não é a nós que o deveis, mas à Igreja, porque foi Ela que no-la inspirou e impôs às nossas consciências a obrigação de realizá-la”¹¹⁰.

Esta longa argumentação apresentava a iniciativa do movimento católico – a intervenção social dos católicos – como uma exposição global de apologética, isto é, através dos múltiplos empreendimentos que deveriam suscitar na sociedade, os católicos dariam solução aos problemas sociais e, simultaneamente, concretizariam a reacção à descristianização, projectando a influência da Igreja na sociedade em sentido religioso¹¹¹. E, ao concluir a sua reflexão sobre a problemática da mulher e do feminismo, Abúndio da Silva arguia:

«[...] eu não sou feminista. Mas sou-o, e devo à minha fé sê-lo, se por feminismo se entende, como eu entendo, a emancipação, cada vez mais efectiva, da pessoa moral feminina, o desenvolvimento do valor dessa pessoa e a sua colocação em todas as ocupações conformes com as suas aptidões e os seus deveres, na maior amplitude que permitem estes deveres e tão longe quanto possam ir aquelas aptidões»¹¹².

De seguida, acrescentava que «a civilização cristã não se dispensa da colaboração da mulher»¹¹³, na medida em que «o feminismo, o bom e verdadeiro feminismo cristão, deve saber casar a paciência com a verdade e a justiça»¹¹⁴, gerando uma formação e uma afirmação da mulher na sua personalidade individual:

¹¹⁰ *Feminismo e acção feminina*, p. 321-322.

¹¹¹ Directa e indirectamente, importa reconhecer que houve repercussões deste tipo de reflexão em certos circuitos do catolicismo português, particularmente junto de algumas das associações católicas, como no caso da Liga Feminina da Acção Cristã, bastante activa durante os últimos anos da República e base principal da estruturação da futura Acção Católica Portuguesa. A Liga Feminina da Acção Cristã desenvolveu uma reflexão, uma formação e uma acção não muito diferentes da que Abúndio da Silva propunha nesta sua obra sobre *Feminismo e acção feminina*, donde se pode afirmar que traduziu no seu livro dimensões importantes do processo de recomposição do catolicismo que ensaiava novas formas de actuação na sociedade.

¹¹² *Feminismo e acção feminina*, p. 442-443.

¹¹³ *Feminismo e acção feminina*, p. 444.

¹¹⁴ *Feminismo e acção feminina*, p. 443.

«Formar uma mulher cristã é criar nela uma *individualidade*, ensinar-lhe, desde os mais tenros anos, a pensar bem, a sentir bem, a querer bem, ou seja a proceder *por si*, a determinar-se por motivos que ela julga e pesa em sua alma»¹¹⁵.

3. EDUCAÇÃO RELIGIOSA: CATEQUESE E ENSINO

Para Abúndio da Silva o conjunto deste programa social e de formação individual conduzia a uma outra percepção, a uma outra sensibilidade religiosa, porque «[quem] conhece a religião sem ter aprendido a vivê-la não saberá orientar a sua acção em ordem a realizar a cidade de Deus neste mundo»¹¹⁶. Sublinhava assim a importância da educação e, em particular, da educação religiosa. Tratava-se de propor uma outra atitude, inclusive de natureza catequética e pedagógica: «não se catequiza martelando nas memória juvenis com umas imutáveis respostas e perguntas imutavelmente formuladas»¹¹⁷, enunciando assim como que um outro conteúdo de cristianização da sociedade que devia ocorrer logo em criança: «[...] é absolutamente indispensável que a criança, que começa a escrever o livro da vida, sinta que Deus se debruça sobre ela para ler as linhas que vai traçando; não um Deus polícia, que existe apenas para castigar todas as contravenções, mas um Deus Amor, Pai de todo o bem, encarnação suprema do ideal que lhe sugerimos»¹¹⁸.

Ao mesmo tempo que sustentava o papel educativo da mulher como acção social e cristã, retirava dos efeitos dessa actuação a possibilidade de um programa global de cristianização da sociedade: «[...] e portanto para que *venha a nós o reino de Deus* carecemos de atacar de frente, até suprimi-las, as causas de todas estas misérias e injustiças, o que só pela acção social se consegue, porque só ela faz que os homens de todas as classes e condições se movam dentro da mesma obra de justiça e se solidarizem no mesmo amplexo de amor»¹¹⁹. A intencionalidade de programa era muito explícita, e a valorização da mulher era-o também pela natureza da sua eficácia: «Para uma doença assim, o remédio é a *acção social*. Cuidemos dos corpos, se queremos conquistar as almas. As senhoras, muito melhor do que os homens, podem ir *ao povo*. E indo, levem o catecismo a abraçar-lhes o coração e a esclarecer-lhes a inteligência»¹²⁰.

¹¹⁵ *Feminismo e acção feminina*, p. 445.

¹¹⁶ *Feminismo e acção feminina*, p. 448.

¹¹⁷ *Feminismo e acção feminina*, p. 450.

¹¹⁸ *Feminismo e acção feminina*, p. 446.

¹¹⁹ *Feminismo e acção feminina*, p. 448.

¹²⁰ *Feminismo e acção feminina*, p. 453.

A liberdade da Igreja, no interior e a partir deste programa social e religioso desenvolvido por Abúndio da Silva, sustentava-se exactamente através deste «ir ao povo» como a possibilidade da Igreja Católica Romana no país poder realizar plenamente a sua missão; e para a consumação desse programa devia contar com os féis na primeira linha e iniciativa. Isto apesar de considerar que o seu esforço só servira para «ser mal compreendido e difamado»¹²¹, pois, precisava, «de há uns anos a esta parte, só as opiniões extremas gozam o favor em Portugal, e quem não as perfilhar e excitar passa simplesmente por traidor: isto tanto se nota do lado dos revolucionários, cultores de um jacobinismo iconoclasta, como do lado de certos católicos que só souberam incompatibilizar-se com todas as transformações políticas e sociais que estavam iminentes sobre nós»¹²².

A esta sua apreciação correspondia também uma crítica que visava internamente o campo católico, na medida em que «Uma catequese imperfeita e mal cuidada, uma funesta incompreensão do catolicismo, e em especial dos deveres da caridade, colocou numerosos católicos, de ambos os sexos, num terrenos falso, de luta estéril, e direi mesmo de escusada provocação de males que convinha e era urgente evitar»¹²³. Assim, este programa de acção social e de revigoração da consciência católica dirigia-se também ao meio católico, não deixando neste âmbito de formular uma significativa interrogação: «Não parece [...] que, nesta época de profunda renovação, melhor é que nós católicos, cooperemos com todos, em vez de nos colocarmos à margem da sociedade, a chorar sobre esse labor ingente que se fará contra nós, se persistimos em que se faça sem nós?»¹²⁴

Abúndio da Silva estava consciente das múltiplas contradições e acusações que as suas posições provocavam:

«Eu bem sei, [...] que há questões em que muitos ateus e muitos católicos partem das mesmas premissas para chegarem, não sei porque lógica, a conclusões contrárias. Neste problema da acção social há quem diga, tanto da direita como da esquerda, que um homem não pode ser católico e reivindicar ao mesmo tempo um direito do pobre, um direito do operário, um direito do povo, uma justiça social; afirma-se que isto é *modernismo*, e ao passo que o radical nos acusa de que nos fazemos sociais para dissimular o nosso catolicismo intransigente, e de que no dia em que formos obrigados a uma opção, ficaremos católicos e renunciaremos à democracia, – também, por seu lado, o católico da extrema-direita parte das mesmas premissas para

¹²¹ *Feminismo e acção feminina*, p. 452.

¹²² *Feminismo e acção feminina*, p. 451.

¹²³ *Feminismo e acção feminina*, p. 451.

¹²⁴ *Feminismo e acção feminina*, p. 456-457.

concluir, que na hora em que tivermos de fazer aquela escolha, será a nossa fé religiosa que sacrificaremos»¹²⁵.

Para ele «a síntese da fé católica e da democracia está feita»¹²⁶ e, recorrendo às referências de Ketteler e de Leão XIII, esclarecia que «Negá-la é persistir em fechar os olhos a todas as transformações sociais, não é só amesquinhar o homem, mas descreer também da Providência divina»¹²⁷, até porque, no seu entender, «hão-de ficar sempre de um lado, intangíveis, os princípios eternos da Verdade, da Justiça, da Liberdade e da Ordem, mas do outro lado hão-de também formular-se regras positivas e práticas que se modificam com o tempo, como se modificam as relações entre os homens»¹²⁸. Assim, o publicista católico advogava uma percepção da realidade como mudança, a qual implicava, necessariamente, uma reelaboração da experiência cristã – do catolicismo –, não como uma subordinação à realidade mas como resultado da sua capacitação para evidenciar a sua própria verdade no seio da sociedade.

Para Abúndio da Silva, a questão da educação, se envolvia a transmissão da doutrina cristã, era mais do que isso. Constituía-se como questão central no movimento católico, por ele advogada desde cedo, na medida em que dizia respeito à liberdade de ensino – a escola livre, oposta à escola laica. Tal posição assentava, antes de mais, numa concepção em que o indivíduo deveria ver reconhecida a sua autonomia em relação ao Estado, pelo que «uma coisa é esta fiscalização e este concurso [do Estado em relação à educação] e outra coisa é a deposição pura e simples de todos os pais de família, a confiscação do filho pelo Estado, a subordinação de toda a educação às concepções filosóficas e anti-religiosas duma oligarquia despótica. Isto é a completa negação da democracia e repugna abertamente aos princípios do Estado moderno»¹²⁹. Não se tratava só da liberdade de escolha, mas também de uma percepção da sociedade em que o indivíduo se inscrevia numa relação de subordinação – do filho ao pai – que, sem negar o papel do Estado, encarava esta determinação individual fundamental como a instância da afirmação social do religioso enquanto determinação individual e transmissão familiar. Estava em jogo, portanto, uma concepção de sociedade que, recusando o monopólio do Estado em relação à educação, era realizada pela afirmação da liberdade de cada um:

«Em favor do monopólio do ensino, invoca-se uma exigência da unidade nacional. Somente ninguém de são critério sustentará que a unidade de um

¹²⁵ *Feminismo e acção feminina*, p. 455-456.

¹²⁶ *Feminismo e acção feminina*, p. 456.

¹²⁷ *Feminismo e acção feminina*, p. 456.

¹²⁸ *Feminismo e acção feminina*, p. 456.

¹²⁹ *Cartas a um abade*, p. 219.

povo se decreta pela força e se consegue pelo atropelo da liberdade de cada um. Essa unidade é o resultado duma lenta e espontânea fusão de interesses e duma fraterna conciliação de divergências irreduzíveis. Quando, por falta de liberdade, a terra da pátria se torna inospitaleira e o vencido se sente como um estrangeiro no seu próprio país, adeus unidade nacional!»¹³⁰.

Valorizando a modernidade própria do indivíduo, remetia-a, contudo, para uma instância tradicional da organização social – a família. E, denunciando o conteúdo de aprendizagem na escola laica, fautora de descristianização, sublinhava ao mesmo tempo a acomodação católica em face de tal situação, estabelecendo o seguinte diagnóstico: «A escola leiga, livre de toda a concorrência eficaz, irá absorvendo toda a mocidade portuguesa, e a geração de amanhã será como ela a fizer. Lutamos hoje no campo católico com uma grande falta de competências porque, durante lustros e lustros sucessivos, ressonámos beatificamente na fofa cama do privilégio e desinteressámo-nos por completo, ou quase por completo, da escola, deixando que o ensino oficial fosse livremente descristianizando quase toda a parte pensante da nossa sociedade»¹³¹. Todavia, reconhecia que a «acção educadora e formadora da família se completa pela escola, pois, por via de regra, o filho não pode receber no lar doméstico toda aquela instrução doméstica e indispensável para que adquira um valor positivo na sociedade de que faz parte». E recorrendo à evocação do passado histórico da Igreja, destacava que a «Igreja foi sempre solícita na criação e multiplicação das escolas de ensino primário e regista a História que a Ela se devem as primeiras escolas públicas para os filhos do povo. Sem educar e instituir a mocidade de todas as classes não é possível resolver a questão social e preparar um futuro digno da nossa raça»¹³².

Deste modo, Abúndio da Silva considerava e propunha que, «nesta questão da escola, o nosso dever é aproveitar sofregamente essa nesga de liberdade que o Estado nos reconhece e tratar, sem demora, de erguer, por toda a parte, ao lado da escola oficial leiga a escola livre católica. Ela é a continuação e o amparo do catecismo, é a primeira dependência da igreja paroquial. Salvemos as crianças, para salvarmos, para a Igreja, o dia de amanhã: de contrário a acção católica desaparecerá com a nossa geração»¹³³. Com esta argumentação estabelecia um

¹³⁰ *Cartas a um abade*, p. 220.

¹³¹ *Cartas a um abade*, p. 222-223. Esta descristianização expressava-se num encadeamento já que, segundo Abúndio da Silva, os cursos superiores «foram os primeiros a cair nas garras do naturalismo, do racionalismo, do cepticismo, do positivismo e de todas as escolas e sistemas que conduzem, directa ou indirectamente, à destruição da fé. Os diplomados destes cursos superiores ganharam depois as cadeiras de ensino secundário e para elas transportaram o seu negativismo filosófico e religioso, e alguns até volterianismo à século XVIII» (p. 223).

¹³² *Cartas a um abade*, p. 218.

¹³³ *Cartas a um abade*, p. 224.

conjunto de proposições de organização do ensino, nomeadamente a partir da realidade local, com destaque para a existência de escolas primárias católicas, sugerindo que se pudesse iniciar esse trabalho através de formas mais incipientes como os patronatos: «nas cidades e nas aldeias, urge que constituamos os *patronatos*, cuja eficácia é tão grande que podem, em muitos casos, suprir perfeitamente a escola católica»¹³⁴; porque, no seu entender, era necessário avançar-se «com método, com prudência e com segurança», o que «a seu tempo terá por seu lado os pais, verá aumentar o número de crianças, aparecerá quem ponha à sua disposição um óptimo local», entre outros aspectos. Dar-se-ia, assim, corpo a uma alternativa ao ensino do Estado e à escola laica:

«Precisamos de ir formando, a pouco e pouco, este corpo docente, escolhendo com todo o cuidado os mancebos e as donzelas que devemos mandar à escola normal ou a outra escola cuja carta seja título legal suficiente para o exercício do magistério. E enquanto este corpo docente se recruta e se forma, e enquanto se coligem, de toda a parte, os recursos indispensáveis à criação e sustentação das escolas, corre-nos a obrigação de acudir com a nossa assistência às crianças católicas obrigadas a frequentar a escola leiga oficial»¹³⁵.

O autor considerava que os meios disponíveis pela Igreja Católica deveriam ter outra finalidade para além da formação elementar do clero, propondo que «as esmolas da Bula dessem para mais alguma coisa além do custeio dos indispensáveis seminários, e – acrescentava – se eu tivesse voto na matéria, defenderia com todo o ardor que elas se aplicassem à fundação de uma *Escola de Altos Estudos*, de uma Universidade livre católica, porque sem ela não me parece fácil recristianizar a nossa sociedade»¹³⁶. Esta proposta correspondia à constatação da necessidade da formação de elites, convergente e complementar da acção popular, até porque, considerava Abúndio da Silva, havia uma dimensão cultural que explicava a descristianização que, na sua perspectiva, afectava profundamente a sociedade portuguesa¹³⁷.

¹³⁴ *Cartas a um abade*, p. 225.

¹³⁵ *Cartas a um abade*, p. 225.

¹³⁶ *Cartas a um abade*, p. 371. E, mais adiante considerava que, como noutros países, nomeadamente na Bélgica, este investimento ao nível do ensino universitário estava profundamente ligado à consistência do próprio movimento católico: «Pensem nisto os católicos portugueses, e saibam que nas vitórias do catolicismo na Bélgica pertence uma boa parte à universidade de Lovaina, do mesmo modo que para os triunfos da Igreja na Alemanha não concorreram com pouco as suas universidades e altas escolas católicas. Criar fundos para fundarmos também a nossa universidade livre, seria erguer o mais inexpugnável baluarte da nossa acção religiosa. A atmosfera intelectual está para a acção como o clima para as plantas» (*Cartas a um abade*, p. 372). Sobre este tema, cf. Manuel Clemente – Universidade Católica Portuguesa: uma realização de longas expectativas. *Lusitania Sacra*. 6 (1994) 15-29.

¹³⁷ «Não são as camadas inferiores que formam a mentalidade de um povo; o que descristianizou a vida portuguesa foi a intelectualidade formada pelos nossos cursos superiores porque são as ideias que perver-

A defesa da escola livre, entendida como a escola católica, visava estabelecer uma intervenção, no campo da formação e da cultura, capaz de contrariar o espírito considerado pernicioso e descristianizador, que marcava a sociabilidade e a instrução produzidas pelas escolas do país. Essa liberdade de ensino era referenciada à cultura e à «ciência católica» considerada fundamental para dar densidade e consistência a uma presença da Igreja Católica na sociedade ¹³⁸.

4. DESEMPENHO RELIGIOSO E SOCIAL DO CLERO

A crítica ao clero fora intensa no final da Monarquia Constitucional, sobressaindo o anticlericalismo como expressão de antagonismo social, mas não só. O problema do clero, na sua situação e no seu comportamento, fora também objecto de apreciação em diversos meios católicos nas últimas décadas anteriores à explosão revolucionária republicana. Referindo-se ao jornal alemão *Kölnische Volkszeitung* ¹³⁹, Abúndio da Silva recordava que «O informador do conceituado jornal apresentava o nosso clero paroquial como uma classe de indivíduos que fazia do sacerdócio uma profissão lucrativa, quase exclusivamente ocupados com os rendosos assentos e certidões do registo paroquial» ¹⁴⁰. Estas críticas eram também sentidas e expressas no meio católico, como refere ao indicar que existia «a opinião de que entre os padres portugueses dificilmente se encontraria um de que se pudesse fazer um bispo e afirmava-se que eles estavam completamente unidos aos radicais, que viram com satisfação a expulsão das ordens religiosas e que favoreciam o regime maçónico-republicano» – explicitando assim uma rivalidade entre o clero congreganista e secular ¹⁴¹ –, pois porque «[...] triste verdade é que quem, entre nós, mais mal dizia dos párocos eram os mesmos fiéis que pas-

tem ou restauram os costumes, e nós achamo-nos completamente privados de todos os meios de resistências contra a acção perniciosa da filosofia dominante nas nossas escolas superiores» (*Cartas a um abade*, p. 371).

¹³⁸ «Em Portugal não há uma ciência católica e sem ela isto irá de mal a pior: dentro de muito pouco tempo não teremos pessoal competente para os múltiplos quadros da acção católica. Quando tivermos um instituto de altos estudos católicos, com duas ou três faculdades bem organizadas e com uma frequência suficiente, poderemos olhar com confiança o futuro, porque lançaremos no nosso meio o fermento salutar de alguns sábios e eruditos verdadeiramente cristãos» (*Cartas a um abade*, p. 372).

¹³⁹ Abúndio da Silva reportava-se ao *Kölnische Volkszeitung* como sendo um jornal «que tem autoridade para formar opinião e é de larga leitura nos meios católicos da Prússia e da Alemanha ocidental» (*Cartas a um abade*, p. 230).

¹⁴⁰ *Cartas a um abade*, p. 230-231.

¹⁴¹ A exemplificar esta crítica referia: «Claro é que [...] não perdeu a ocasião de afirmar que os jesuítas eram o nervo da acção católica no nosso país, que só eles se esforçavam por avigorar a influência do cristianismo na vida pública, etc.; concomitantemente, bolçou sobre os franciscanos toda a bilis do seu ranco, e voltando-se de novo contra o clero secular, concluiu explicando pelo desprezo a que estes votava os nossos deveres, a anarquia religiosa e moral do nosso país» (*Cartas a um abade*, p. 231).

savam por mais devotos e zelosos»¹⁴². Refutando este criticismo contra o clero, em particular o secular e paroquial, sublinhava o seu comportamento sobre a questão das pensões preconizada pela legislação republicana, para enaltecer a reacção eclesiástica havida, nos seguintes termos:

«Deixo a [...] o trabalho de comentar esta diatribe, este conceito do valor moral do clero português publicamente exarado na hora dolorosa em que começava uma perseguição à Igreja e aos seus ministros; friso apenas que, pouco depois, esse clero mostrava, com a questão das pensões, se sim ou não era um mercenário, e recebia um público elogio da Santa Sé, que não se deixou levar pelos juízos da gazeta alemã e dos seus informadores. É consolador afirmar-se que, no meio de tantas baixezas a que temos assistido, foi o clero a classe que mais nobremente afirmou a rigidez do seu carácter e a altivez da sua isenção»¹⁴³.

Para o seu modo de ver, «Impunha-se-nos, pois, a conveniência de carrear o respeito e a consideração geral pelo nosso clero, alto e baixo, valorizá-lo, não para o arrastar a uma luta política que pareceria uma imprudente oposição aos poderes constituídos, mas para o apresentar como uma grande força social com que deviam contar esses homens que, senhores da governação, se dispunham a abrir guerra contra a Igreja e a estabelecer o princípio da separação. Ainda nessa hora crítica se errou ainda os velhos vícios e ódios tentaram erguer cabeça e fizeram-se pesar sobre o nosso clero, alto e baixo, todas as suspeições»¹⁴⁴.

Abúndio da Silva considerava, contudo, que mais do que de uma questão do clero, se tratava essencialmente da capacidade dos católicos, enquanto tal, serem capazes de fazer frente aos desafios colocados pela nova realidade sócio-política. Importava, na sua opinião, que o clero e fiéis se unissem, e o fizessem no quadro da vida paroquial. Daí que, ao mesmo tempo que preconizava a colaboração entre os pastores e os leigos, denunciasse os particularismos decorrentes de uma actuação fracturante no interior do meio católico, não deixando de sublinhar a responsabilidade atribuível às congregações por tal comportamento¹⁴⁵.

¹⁴² *Cartas a um abade*, p. 233.

¹⁴³ *Cartas a um abade*, p. 231.

¹⁴⁴ *Cartas a um abade*, p. 230.

¹⁴⁵ «Mas se pelo clero não havia que recear, se era lícito esperar que ele geralmente, e salvo poucas excepções, se mostraria digno da sua fé e da sua missão, outro tanto não se podia dizer dos fiéis. Numa luta religiosa, com os espinhos e as dificuldades da actual, toda a energia do clero se amortece ou invalida, se não houver uma estreita união entre ele e os leigos confiados ao seu pastoreamento. Infelizmente, vem de longe entre nós o grande defeito e o gravíssimo erro de dar à vida religiosa um outro centro diverso daquele que resulta da própria constituição da Igreja. Em quase todos os nossos principais centros de

Assim, considerava imprescindível um revigoramento da vida paroquial que, através de uma concepção organicista, seria conducente a uma regeneração de todo o tecido social:

«Parece-me, pois, [...] que, com a maior confiança na Providência divina, não há que temer pelo dia de amanhã e devemos esperar que uma sábia reorganização da vida paroquial faça renascer o Portugal católico das pristinas eras. Inicie-se uma intensa acção religiosa baseada na máxima difusão do catecismo, e concomitantemente uma acção social em que os tesouros da caridade completem as ordenações da justiça, e assim venceremos, porque restauradas em Cristo todas as paróquias, a Cristo ficará restituído todo o país: quando as células estão sãs, o corpo não pode deixar de ser sadio e robusto»¹⁴⁶.

Era neste ambiente paroquial que se deveria realizar a cooperação entre o clero e os fiéis que, através de um revigoramento do sentimento religioso, forneceria um enraizamento popular à acção da Igreja Católica. E, neste sentido, preconizava: «A operária, que deve realizar todo este trabalho, tem de ser a comissão paroquial, criada e dirigida e a todo o momento inspirada pelo padre que, pelas obras de misericórdia temporais, afervorará o sentimento religioso e porá o Povo por seu lado, para que o Povo o defenda e como soberano lhe outorgue a liberdade verdadeira que lhe é recusada hoje em nome de uma liberdade postiça, indigna da sublime beleza de uma Democracia bem regulada»¹⁴⁷.

Abúndio da Silva assinalava a centralidade da paróquia na organização básica da Igreja – unidade de combate e de acção católica – considerando-a «a unidade táctica da Igreja. O catolicismo é neste mundo essencialmente militante, e paixão sectária que jurou a sua destruição, procurará muito de preferência esmagar esta unidade de combate. Parece-me, pois, intuitivo que deve haver da nossa parte o mais decidido empenho e o mais vigilante interesse em fortalecer a vida paroquial, em organizar para a vida cristã e para a defesa religiosa essas porções do exército católico confiadas ao comando dos respectivos párocos», porque «na mão do pároco está hoje a parte mais importante da acção católica, porque sendo certo que a grande maioria da nação não acompanha a apostasia dos seus governantes, ela se unirá à roda dos homens da Igreja com os quais está mais fácil e mais continuado contacto, e estes são, ou tecem de ser, os párocos»¹⁴⁸. E, consi-

população, em frente da igreja paroquial ergueu-se a *capela*, como um concorrente, quase como uma rival. Durante os dias da semana, víamos a paróquia fechada ou deserta, ao passo que nunca faltava frequência nos templos e oratórios das ordens e congregações» (*Cartas a um abade*, p. 232).

¹⁴⁶ *Cartas a um abade*, p. 404.

¹⁴⁷ *Cartas a um abade*, p. 404.

¹⁴⁸ *Cartas a um abade*, p. 386.

derando o novo quadro resultante da política religiosa republicana, advertia para que «consequências favoráveis e desfavoráveis advêm para as paróquias do novo regime separatista, e saltam logo à vista as que necessariamente resultam da pobreza imensa em que as lançou a confiscação geral; mas [...] – acrescentava – que mais vale a uma igreja viva resignar-se com uma espoliação do que ter de comprar o pão, que se lhe atira com desdém, à custa da sua dignidade e da sua independência. O clero tem por sorte um regime de miséria, que não lhe permite viver sem o socorro dos fiéis, e rudes privações lhe estão destinadas até que estes ganhem o hábito de considerar como um dever a sustentação do culto e dos seus ministros»¹⁴⁹. E, por esta via de conscientização dos próprios fiéis para as necessidades do clero, essas situações de carência, mais do que levar ao desfalecimento da actuação dos párocos, proporcionaria uma oportunidade de testemunho e de empenhamento como garantes da sua própria liberdade e autenticidade. A participação dos fiéis na superação das dificuldades de sustentação do clero deveria, na perspectiva de Abúndio da Silva, ser acompanhada pela constituição de «comissões, juntas ou conselhos paroquiais para a administração dos bens e rendimentos da freguesia», a fim de se evitar «inconvenientes que a pratica tem revelado em muitos países» e, ao mesmo tempo, preconizava que fundos alcançados fossem centralizados no bispo e «depois [...] distribuídos pelas diversas paróquias, consoante as suas necessidades». Procurava propor, deste modo, uma solução para superar as grandes desigualdades de rendimentos existentes entre os membros do clero, nomeadamente a escassez de meios por parte de alguns deles. Contudo, apesar de todas as dificuldades de sobrevivência por parte do clero, Abúndio da Silva considerava que era importante atender convenientemente às principais obrigações e prioridades da acção sacerdotal, como explicava evocando a dimensão espiritual do seu múnus: «Seja, porém, como for o pároco tem hoje de viver numa íntima união com o seu rebanho, e se a situação jurídica e económica da paróquia é má, péssima mesmo, outras vantagens de ordem espiritual advieram que se não de revelar, dentro de breve prazo num formoso e admirável renascimento do fervor religioso e da vida católica»¹⁵⁰.

É indiscutível a valorização que Abúndio da Silva fazia do clero secular. Atribuindo-lhe uma função de destaque na organização eclesial, baseada na paróquia, conferia-lhe a capacidade adequada para uma mobilização em ordem a realizar um amplo movimento social. Neste contexto, sublinhava a importância das obras sociais que deviam apresentar-se com uma prioridade do múnus do clero paroquial, na medida em que «por elas conhecerá o pároco muitas misérias que ignorava, e adquirindo um mais completo conhecimento das suas ovelhas, com mais facilidade cumprirá a sua missão de pastor de almas, que o mesmo é

¹⁴⁹ *Cartas a um abade*, p. 387.

¹⁵⁰ *Cartas a um abade*, p. 390.

que ser o pai dos pobres e dos desgraçados»¹⁵¹. E, rebatendo algum espírito de desafecção, considerava ainda que «nenhum pároco poderá dizer que na sua paróquia nada pode tentar no sentido da acção social»¹⁵². Insiste nos exemplos dessa actuação necessária do clero zeloso do seu pastoreio, preconizando que «nas nossas paróquias, onde nenhuma obra social está fundada pode o pároco com relativa facilidade iniciar a sua acção pela criação de uma à qual as nossas populações rurais votam decidida simpatia e que em muitas freguesias é vulgar: a do seguro mútuo dos gados da lavoura»¹⁵³. Mas este activismo tinha para ele uma dimensão mais ampla, pois tratava-se de alargar o conceito de acção religiosa, em particular no respeitante aos meios rurais, onde a emigração surgia, então, como reacção ao «fantasma horrendo da fome e da miséria»:

«Há dezenas de aldeias portuguesas que hoje reclamam do seu pároco que se desentranhe em todas as indústrias de caridade e do zelo. São muitos os pastores que correm o risco de ficar sem ovelhas, não porque as arrebate o lobo da impiedade, mas porque as dispersa o fantasma horrendo da fome e da miséria: a emigração, [...] é pavorosa, é quase uma fuga de povoações tomadas dum terror pânico. A vida está caríssima e os nossos campos não sustentam os indivíduos que neles nascem e neles desejam viver; mas a grande causa do mal está em que nada se tem feito para si mesma e para que a aldeia seja suficiente para si mesma e para que a família rural encontre no seu *habitat* uma certa soma de bem-estar e de conforto que a prenda à terra onde nasceu e à pátria que deve engrandecer pelo seu trabalho»¹⁵⁴.

Está-se, pois, diante de uma percepção sobre o clero cuja maior exigência se situava na capacidade de amparo das populações, através de uma acção que deveria projectar-se numa dinâmica organizada, capaz de expressar-se e influir socialmente.

5. MOVIMENTO CATÓLICO

O modo como os católicos foram pensando a realidade portuguesa e a articulação estabelecida com a doutrina social permitiu a reestruturação do catolicismo português, como resposta à situação do país, atravessado por grandes transformações avaliadas como expressão de uma profunda crise. O movimento

¹⁵¹ *Cartas a um abade*, p. 401.

¹⁵² *Cartas a um abade*, p. 401.

¹⁵³ *Cartas a um abade*, p. 402.

¹⁵⁴ *Cartas a um abade*, p. 402.

social católico ganhava nesta formulação uma identificação com um projecto educativo, social e religioso.

Considerando a experiência noutros países, Abúndio da Silva advertia para aquilo que considerava essencial, isto é, o progressivo enraizamento e desenvolvimento da acção católica como acção social:

«É mania muito nossa começar as coisas por onde elas devem acabar e não compreendemos que se realize uma *obra* sem, de começo, agruparmos dezenas e dezenas de associados, com instalação própria, resmas de papel timbrado, muitos mapas, etc. Aproveitem-se as lições que nos vêm de fora. Numa pequenina paróquia francesa, a de Litré, na Bretanha, o trabalho do pároco no terreno social iniciou-se pela fundação de uma *caixa rural* com oito associados apenas. Desta caixa rural saiu um círculo de estudos, depois uma cooperativa agrícola, porque uma sociedade de seguros de gados e depois um sindicato de indústria agrícola. Por meio destas obras o povo uniu-se ao pároco, regressou à Igreja e interessou-se também por todas as obras de piedade e de acção religiosa»¹⁵⁵.

Tratava-se de uma mobilização que visava ser popular, não só com incidências de assistência, mas com o objectivo de restabelecer um novo pacto entre a população e a Igreja Católica como garantia da sua própria liberdade: «E quando o Povo vir que essa obra de dar pão a quem não tinha, de assegurar uma velhice feliz a quem estava incerto da sua sorte, de aumentar o bem-estar material, de disseminar aquela instrução que imediatamente frutifica em resultados práticos, etc., toda ela saiu do zelo cristão do padre, do coração e da inteligência do padre, o povo voltar-se-á para a Religião, e ele, que é o soberano, terá restabelecido uma nova concordata táctica e servirá de braço secular à Igreja para a defender de todas as opressões do poder civil»¹⁵⁶. Nesta relação estreita e íntima entre a acção católica e a liberdade da Igreja definiam-se um conjunto de prioridades do movimento católico em 1913, nesse período inicial da República: a imprensa católica como a «boa imprensa»¹⁵⁷; a capacidade de auto-sustentação como forma adequada para a Igreja refazer as suas iniciativas e instituições na sociedade¹⁵⁸; bem como a acção popular e social.

Abúndio da Silva apontava para «a imprensa como arma de defesa e de ataque, porque seria repetir o que, à força de sabido, se tornou uma banalidade; mas o que não será inútil é firmar que a imprensa católica não é um jornalismo como

¹⁵⁵ *Cartas a um abade*, p. 401-402.

¹⁵⁶ *Cartas a um abade*, p. 402-403.

¹⁵⁷ Cf. Paulo F. de Oliveira Fontes – Imprensa católica. In *DHRP*, vol. 2, 423-424.

¹⁵⁸ Cf. António Matos Ferreira – Economia. III: Época Contemporânea. In *DHRP*, vol. 4, p. 374-379.

qualquer outro»¹⁵⁹. Para ele, essa especificidade da imprensa católica encontrava-se na sua própria organização e funcionamento, como esclarecia ao afirmar: «Primeiro que tudo, sustento que um jornal católico não se pode montar como uma empresa mercantil»¹⁶⁰, pois «É esta a dura verdade, [...] quando metermos ombros a refazer a nossa desmantelada imprensa temos de procurar gente que saiba usar de outros processos e de por parte todo o prurido de mercantilismos na exploração das nossas publicações»¹⁶¹.

Neste articulado sobre a dinâmica do movimento católico, outra das questões centrais dizia respeito à sustentação da Igreja, apreciada com uma enorme exigência. Referia-se-lhe do seguinte modo:

«Entre as mais difíceis empresas avulta a de assegurar a vida económica da sociedade eclesiástica. A Igreja foi espoliada dos seus templos, das suas alfaías, dos paços dos seus bispos, das residências dos seus párocos, dos edifícios dos seus seminários, colégios, asilos e hospitais das suas rendas, dos seus capitais, dos seus direitos imobiliários, de todo o seu património enfim. É urgente acudir à cônica sustentação dos nossos prelados e pastores, às despesas do altar à manutenção dos seminários, etc. A generosidade dos fieis não está estancada, mas precisa de ser bem encaminhada, e sobretudo urge fazer compreender à grande massa do povo católico que contribuir para a Igreja não é um acto meramente facultativo, mas uma obrigação para todos os que dizem professar o credo de Roma»¹⁶².

A sustentação financeira e o património foram sempre aspectos em relação aos quais Abúndio da Silva prestou atenção quando equacionava a organização dos católicos na sociedade e a autonomia da Igreja Católica, donde os reparos

¹⁵⁹ *Cartas a um abade*, p. 373.

¹⁶⁰ A imprensa católica não devia ficar submetida ao mercantilismo em que «especulando com o meio e com a sentimentalidade de certas classes, se proponha realizar, no fim de cada ano uns lucros para distribuir pelos seus donos ou accionistas. Ao jornal católico é vedado colocar o seu coração e o seu cérebro na administração, para tomar como elemento director ou moderador da sua propaganda e das suas campanhas a influência que elas porventura tenham no movimento da sua caixa e nos resultados dos seus balanços semanais ou mensais» (*Cartas a um abade*, p. 373). Por outro lado, sugeria também um outro modo de encarar essa actividade jornalística, chamando a atenção para o facto de que «O custo de um grande diário no Porto ou em Lisboa paga a despesa de mais de uma dúzia de bons bissemanários ou trissemanários em diversas cidades e vilas da província; e estes habilmente feitos, sinceramente votados à defesa dos interesses locais profundamente estudados e inteligentemente desenvolvidos, ganharão um número de leitores, senão superior, ao menos igual ao que na localidade tem o mais espalhado dos jornais de Lisboa ou do Porto. Faça V. Rev.^a vingar na sua paróquia uma pequenina folha semanal, que os seus fregueses procurem ler e saborear, e pode com ela fazer e desafiar a influência que em sentido contrário aí exerçam os grandes jornais que vão de fora» (p. 377).

¹⁶¹ *Cartas a um abade*, p. 375.

¹⁶² *Cartas a um abade*, p. 370.

que a este propósito fazia: «Não contemos com o dinheiro da Bula senão para o fim especialíssimo a que a Santa Sé o destinar e procuremos em outra fonte o *dinheiro do culto* e a restauração do património da Igreja. Esta restauração há-de fazer-se nos países açoitados pela perseguição sectária, e eu entrevejo a probabilidade de que ela condicionará uma nova forma de propriedade com um estatuto jurídico que coloque os bens eclesiásticos a coberto de certos golpes de mão...»¹⁶³.

Mas tudo isto convergia, no seu pensamento, para a dimensão primordial das suas preocupações e do seu empenhamento que tinham a ver com o desenvolvimento «da *acção popular*, da *acção social*, que entre nós é como um enorme terreno ainda não arroteado, ainda não trabalhando para uma cultura exuberante e fecundíssima»¹⁶⁴. E, na percepção dessa dimensão popular do movimento católico, retornava a um imaginário medievo, distinguindo sobretudo a importância dos «pequeninos» – a multidão do povo –, para precisar um modelo de impacto da Igreja na sociedade através da sua capacidade de lidar com a problemática da justiça social:

«Então, [...] não tenhamos medo à soberania do povo nem temamos as fúrias nervosas da demagogia: em plena civilização contemporânea repetir-se-á uma situação da idade média. Nesta época a Igreja era poderosa porque se apoiava nos pequeninos que defendia. Ameaçando de uma extorsão ou de uma injustiça, o povo procurava instintivamente o padre ou o frade, que logo ia pedir justiça ao soberano, qualquer que fosse a sua categoria, nobre, rei ou imperador, e este cedia, não por acto de virtude, mas porque sabia que, por detrás desse humilde homem da Igreja estava a imensa multidão»¹⁶⁵.

E, retomando uma reflexão que vem de trás, referia-se à capacidade de atracção das «massas populares» pelas correntes socialistas, nos seguintes termos: «As grandes massas populares marcham abertamente para o socialismo e não me parece que só por isto as consideremos necessárias e essencialmente hostis à Igreja católica. A Igreja, em virtude dos seus próprios princípios, empenha todos os seus esforços em formar uma população que viva o mais satisfeita possível neste mundo e seja feliz no outro¹⁶⁶». Mais do que uma questão de hostilidade entre católicos e socialistas, Abúndio da Silva reflectia a existência de uma diferença essencialmente religiosa, formulada em termos de sentido:

¹⁶³ *Cartas a um abade*, p. 373.

¹⁶⁴ *Cartas a um abade*, p. 377.

¹⁶⁵ *Cartas a um abade*, p. 383.

¹⁶⁶ *Cartas a um abade*, p. 378.

«Os socialistas que também, nos limites do que é justo, lícito e honesto, se insurgem contra muitas das condições actualmente predominantes, embora não se ocupem da vida futura, têm, contudo numa certa medida, o mesmo fim, no sentido de que as duas organizações procuram realizar um estado de coisas em que, neste mundo, reine um contentamento geral. Os católicos que, pelos conhecimentos que têm da revelação, sabem que a alegria, a satisfação, o contentamento mesmo neste mundo, fazem parte de plano divino, não devem considerar os que lhes opõem em muitos outros pontos como necessariamente seus inimigos. Façam pois, os católicos todo o possível, com paciências, com perseverança e sem espírito de antagonismo para mostrar que os seus princípios em nada contrariam o fim lícito dos seus supostos adversários. Ponham o fim lícito dos seus supostos adversários. Ponham-se em contacto com os paladinos do outro campo e mostrem-lhes que a Igreja também concentra todas as suas forças para o melhoramento da sorte das classes laboriosas» ¹⁶⁷.

Portanto, o movimento católico mais do que existir para travar um combate político, era apresentado como mediação fundamental não só para disputar a influência católica junto das massas populares, mas, em certo sentido, para poder desenvolver, através da sua actuação, uma apologética de conversão. O sentido do movimento católico era para Abúndio da Silva a base e o meio através do qual a Igreja Católica afirmava o seu enraizamento social, entendido como popular, como sendo um catolicismo de «multidões», de «massas», capacitado para integrar com os movimentos sociais – especificamente o socialista –, em algo distinto da religiosidade nas suas múltiplas manifestações populares.

6. AUTORIDADE EPISCOPAL

A amplitude do movimento católico em ordem à «restauração católica», como dinâmica interna da Igreja e orientada para a sociedade, na concepção de Abúndio da Silva tinha profundas implicações eclesiológicas. A articulação entre realidade política e religiosa, as diferentes mediações desenvolvidas pela actuação dos católicos, a organização e a relação entre clero e leigos, deviam ser, na sua opinião, sustentadas pela autoridade do bispo. O que interessa sublinhar é que alguém como Manuel Abúndio da Silva reconhecia no bispo a instância conveniente para garantir a união dos católicos e ser expressão da autenticidade de uma autoridade legítima no campo religioso. Não que Abúndio da Silva fosse um

¹⁶⁷ *Cartas a um abade*, p. 379.

episcopalista, mas, para si, o bispo constituía entidade adequada, no campo específico da realidade religiosa, para garantir que o movimento católico agisse como realidade mandatada pela Igreja e não sujeito às vicissitudes das individualidades ou das conjunturas. Neste sentido, a autoridade papal e do bispo era reconhecida e evocada como a referência que tornaria possível a ultrapassagem das divergências, capaz de estabelecer a cooperação necessária entre os católicos:

«[...] a nossa luta não pode flutuar à mercê dos impulsos de momento, que poderão trazer uma tremenda derrota, onde nós imaginávamos colher uma deslumbrante vitória. [...] a política católica, o combate contra os adversários da fé, a luta pelos direitos da Igreja, não se fazem consoante nós o resolvamos em novos centros ou grêmios, mas só como o Bispo o orientar, o quiser, o consentir, e o dirigir» ¹⁶⁸.

No entanto, no seu próprio enunciado, esta perspectiva é reveladora das enormes dificuldades existentes, nomeadamente quando alertava para as limitações da condição dos leigos, considerando que cabia a estes submeter-se à autoridade eclesiástica:

«Nós, os fiéis, por mais elevadas que sejam as nossas qualidades pessoais, por mais avantajada que seja a nossa posição social, somos apenas súbditos, não temos a menor parte no governo da Igreja, não nos pertence mandar nem obedecer. Ensinar, julgar e dirigir, pertence ao Pastor: a nós cumpre-nos deixar-nos corrigir e conduzir. De espírito e de coração temos de ser submissos ao nosso Bispo, e com ele, ao Papa, Bispo dos Bispos» ¹⁶⁹.

Nesta reflexão não se deve ver contradição, na medida em que ela era consequência, por um lado, da evolução do catolicismo que ocorreu particularmente depois do I Concílio Vaticano e, por outro, da necessidade de superar aquilo que era considerado a concorrência entre as diferentes famílias religiosas, entre as várias sensibilidades e posições que atravessavam o movimento católico. No seu entender, o que devia orientar a actuação da actuação dos católicos não decorria directamente do agir, mas da orientação da autoridade eclesiástica. Procurava-se, assim, que a base desse consenso fosse a doutrina social católica e a autoridade religiosa do Pastor. Para fugir a uma instrumentalização político-partidária do catolicismo e para combater a divisão entre os católicos, emergia a autoridade do Bispo e, no contexto da República, dos Bispos enquanto conjunto – o Episcopado

¹⁶⁸ *Questões actuaes*, p. 196 e 197.

¹⁶⁹ *Questões Actuaes*, p. 129.

–, como o eixo definidor da actuação dos católicos e de uma determinada concepção da Igreja ¹⁷⁰.

Para Abúndio da Silva não podia haver movimento católico sem sintonia e obediência à autoridade eclesiástica que tinha a sua expressão mais evidente no bispo. Era categórico sobre esta componente do movimento católico, e afirmava-o em 1913, no rescaldo das tentativas de união dos católicos ensaiadas nos primeiros meses do regime republicano, discorrendo de forma peremptória: «Esta de uma acção católica fora da direcção dos Bispos, nem mesmo como hipótese pode caber em um espírito dotado de senso comum» ¹⁷¹. E explicava, simultaneamente, que a falência de tal requisito justificava a fragilidade do próprio movimento católico:

«Eis, [...] o ponto fraco. Essa vida católica, que em tantas terras denotava uma certa exuberância, não se apoiava nos quadros orgânicos e essenciais da Igreja – o bispo e o pároco, e via-se, portanto, sem as necessárias condições para resistir ao ciclone que dispersasse os membros dos institutos de que recebiam a direcção. Eu não sou um inimigo da *capela*, antes a frequentei sempre consoante a minha devoção; mas as grandes milícias do catolicismo, seja qual for o nome de cada uma, assim como todos os que se dedicam ao avigoreamento da piedade cristã e à defesa da Igreja nestes tempos para Ela tão calamitosos, não podem abalançar-se a uma acção insulada, e têm como primeiro dever colocar o seu trabalho e o seu zelo apostólico sob a direcção daqueles que são as *autoridades* da sociedade eclesiástica. Em cada paróquia, o general-chefe é o pároco; na diocese é o bispo, em todo o mundo é o Papa; mudar o quartel-general para outra parte é subverter a hierarquia e com ela a própria Igreja. Se os nossos militantes estivessem mais unidos aos pastores, se a nossa acção católica fosse, nos seus fundamentos uma acção católica paroquial, outra seria a nossa situação perante a dureza dos tempos actuais» ¹⁷².

Como sobre muitos dos outros temas, Abúndio da Silva refere a experiência de outras latitudes católicas ¹⁷³, denunciando o facto de que em Portugal «para com os Bispos, os homens de acção católica têm procedido do mesmo modo que

¹⁷⁰ Desde a nunciatura de Mons. Domenico Jacobini que houvera o esforço de levar o conjunto dos bispos portugueses a reunirem-se e a actuarem em conjunto. Contudo, por limitações pessoais e pela pressão do ambiente político, tal tentativa não tivera continuidade ao longo da primeira década do século XX. Foi a necessidade da Igreja Católica reagir à política laicizadora da República que incentivou à tomada de posição dos bispos em conjunto, introduzindo com maior continuidade uma cooperação entre eles.

¹⁷¹ *Cartas a um abade*, p. 248.

¹⁷² *Cartas a um abade*, p. 234.

¹⁷³ «Quando chegavam até nós os ecos das lutas religiosas travadas em outros países, punha-se em relevo a gloriosa resistência de certos Bispos e as suas grandes e por vezes ousadas iniciativas; mas quando se

para com os párocos: foram eles que propagandearam a opinião de que o episcopado português não correspondia às exigências do seu espinhoso múnus»¹⁷⁴. Contudo, considera que os bispos constituem a referência fundamental da autoridade no seio do movimento católico e asseguram a capacidade da Igreja Católica reagir adequadamente os desafios colocados pelos diversos aspectos da laicização:

«O Espírito Santo, diz S. Paulo, constituiu os bispos para governarem a Igreja de Deus, e sob a autoridade dos bispos, é ao pároco que incumbe o governo da paróquia. Não se pode transgredir esta ordem que é essencial à constituição divina da Igreja, e por isso não se pode aceitar a cultural, tal como a lei a instituiu, porque, violando aquela constituição, coloca o paroquiano superior ao pároco e desconhece por completo a autoridade e a jurisdição do Bispo e do Papa. Se a lei entregasse o temporal das igrejas à administração de uma associação que tivesse na devida conta a hierarquia eclesiástica, como sucede na América e em algumas partes da Suíça, é de crer que, mesmo com o nome de cultural, a Igreja a aceitasse e encontrasse uma forma honrosa de entendimento e de conciliação: mas com a cultural, tal como foi idealizada em França e transportada para Portugal, nenhum católico pode transigir a não ser que renegue a sua fé e apostate para uma outra qualquer religião. O que a Igreja não pode admitir, custe o que custar, é uma organização cismática da paróquia»¹⁷⁵.

As medidas laicizadoras republicanas evidenciaram, sem dúvida, para alguém como Abúndio da Silva, a necessidade de sustentar publicamente a autoridade do bispo. A essa autoridade estava associada a expressão pública da liberdade da Igreja Católica, porque se tratava de garantir a total autonomia, em matéria de assuntos religiosos, da sua organização interna e da iniciativa dos católicos em relação à sociedade, sem determinação do poder político ou sem qualquer forma deste se imiscuir nos assuntos religiosos. Em torno desta centralidade episcopal definia-se uma eclesialidade, presente na obra de Abúndio da Silva desde *O Dever presente* (1908) até ao seu último manifesto *Política religiosa* (1913), onde o movimento católico não se confundia com uma qualquer organização política porque se inscrevia num registo essencialmente religioso, expresso nessa impossibilidade de existir fora da autoridade do bispo.

fazia um desfavorável confronto entre os nossos e os lá de fora, nunca V. Rev.^a viu que também se estabelecesse a comparação entre os súbditos que os de cá e os de lá tinham. Queríamos bispos como os que na Bélgica lutaram contra a obra profanadora do ministério Frère-Orban ou como os que na Alemanha arrostaram com as iras de Bismarck: simplesmente nos dispensávamos de ser como os católicos belgas e alemães, sem cuja pronta e fiel obediência os Bispos teriam soçobrado» (Cartas a uma abade, p. 235).

¹⁷⁴ Cartas a uma abade, p. 235.

¹⁷⁵ Cartas a uma abade, p. 389.

CAPÍTULO 7

SER CATÓLICO E SER CIDADÃO: PERTENÇA E AUTONOMIA

A separação do Estado das Igrejas fora reivindicação de sectores culturais e políticos portugueses no sentido de libertar a sociedade da tutela da Igreja Católica, não só pelas funções civis que esta desempenhava, mas sobretudo pela presença do religioso no quotidiano das populações e pela caracterização que estabelecia na sua mentalidade. Mas essa separação não se circunscrevia a estes desideratos, pois também se colocava como possibilidade por parte de alguns católicos, enquanto necessidade da religião católica e da Igreja usufruírem de efectiva liberdade. Foi neste âmbito que Abúndio da Silva encarou a separação, não nos termos da lei de Abril de 1911, mas reconhecendo nesta uma oportunidade para os católicos exercerem cabalmente as suas tarefas – os seus deveres – como crentes e cidadãos. Para ele, este exercício identificava-se com a organização e execução do programa de movimento católico. Neste sentido, esta condição de ser católico não era uma valência individualista, mas um modo de ser e agir global e orgânico. Um dos interesses do pensamento de Abúndio da Silva encontra-se exactamente no facto de ter, sem exclusão, colocado a problemática da pertença social em torno de dois parâmetros: o do católico e o da cidadania, manifestando em ambos a sua perspectiva orgânica – organicista – sobre a realidade ¹.

¹ Esta perspectiva organicista assentava, como já foi assinalado, numa concepção de raízes paulinas e de tradição teológica do catolicismo que, convergente com o organicismo oitocentista de carácter científico, era, contudo, distinta deste. Esta distinção correspondia, sobretudo, ao facto de a concepção católica do corpo social se identificar com o «corpo místico de Cristo»; isto é, o todo social era concebido como sendo encabeçado por uma realidade simultaneamente humana e divina – o Cristo – que atestava a fun-

Antes de mais, esta percepção assentava na consciência de pertença a um todo: por um lado, à Igreja e, por outro, à Nação, as quais sendo realidades distintas estavam intimamente associadas. A Nação correspondia a uma entidade à qual se pertencia por nascimento, onde se expressava um devir e um horizonte de realização comum. Quanto à Igreja, apresentava-se como a expressão autêntica da vontade e da destinação divinas, por conseguinte transcendendo a realidade nacional, o que tornava o reconhecimento e a obediência à hierarquia e ao papa fundamentos imprescindíveis ao modo de ser e de agir católico. O seu ultramontanismo, mediado pela autoridade episcopal, se assim se pode considerar, não era uma causa mas uma consequência, consequência da própria autonomia que a Igreja deveria ter, e da qual decorria o agir do católico como crente e como cidadão.

1. O LUGAR DA RELIGIÃO NA SOCIEDADE

Na sua obra *Questões actuaes*, de 1910, Abúndio da Silva formulava numa expressão lapidar o seu pensamento acerca da religião, nomeadamente quando referia que «a palavra do enigma religioso não é a evolução, mas a redenção»². O que significa que a religião não se atém unicamente à questão do progresso humano e social, o seu horizonte «reclama a totalidade do ser humano, o homem na sua unidade e integridade moral»³. Neste sentido, impunha-se uma percepção integral onde «a religião é, portanto a vida, a vida toda, em Deus, para Deus e com Deus»⁴, salvaguardando-se que «a religião, porém, é uma relação livre e voluntária e torna-se o acto por excelência da nossa vida moral, desde que nos sentimos responsáveis perante Deus e compreendemos que é Ele o ofendido todas as vezes que transgredimos os preceitos morais»⁵. O autor polemista insistia ainda, a este propósito: «A história ensina a quem souber lê-la, que a Humanidade não se contenta com a ideia de Deus; o que quer é possuir esse Deus com quem se recorda de ter vivido em uma amizade que era a sua felicidade e o seu enlevo»⁶. Na sua perspectiva, a questão da religião na sociedade nem se confinava a um enquadramento feito pelas práticas religiosas, nem a uma explicitação filosófica sobre Deus. Por isto mesmo, a religião apresentava a sua autonomia em relação à sociedade:

damentação e o horizonte de realização social, em relação aos quais a Igreja Católica se apresentava como a autêntica mediação desse desiderato de coesão social. Portanto, se o organicismo se opunha a uma concepção atomizada e individualista do social, o organicismo católico pretendia apresentar e representar, de forma específica, a dimensão transcendente presente na relação entre o indivíduo e a sociedade.

² *Questões actuaes*, p. 19.

³ *Questões actuaes*, p. 17.

⁴ *Questões actuaes*, p. 17.

⁵ *Questões actuaes*, p. 18.

⁶ *Questões actuaes*, p. 20.

«A religião não criou a vida económica, assim como não criou a ciência, o direito e a política. A sociedade, só pelo facto de existir, há-de ter uma diferenciação anatómica, uma estrutura morfológica, uma acção unitária e de governo. Dizer portanto que a religião é o gérmen do qual sai a vida social, como o caule, a folha, a flor e o fruto saem da semente, é um erro grosseiro, que só pode ser crido por quem nem da religião nem da sociedade forma verdadeiro e rigoroso conceito» ⁷.

Este distanciamento da concepção de religião natural conferia à autonomia da realidade um estatuto próprio, remetendo a religião para a relação do homem com os outros homens, em sociedade, enquanto interacção com Deus, distinto da natureza, portanto, manifestado pela sua própria revelação. A religião era apresentada como socialmente decisiva porque «cria, por assim dizer, a atmosfera na qual há-de respirar toda a fenomenalidade social: obediente às leis do seu crescimento e desenvolvimento, a sociedade evoluirá nessa atmosfera, sendo exuberante de viço ou anémica e enfezada, conforme o *tonus* que puder adquirir» ⁸. Nesta perspectiva, a religião contribui para enformar as leis, e assim encontra-se sujeita ao turbilhão do acontecer histórico, participando na mudança e nas transformações sociais:

«[...] Pode acontecer, e assim tem sucedido, que na sua parte meramente disciplinadora e humana, ela também entre nesse turbilhão dos acontecimentos que passam, dos costumes que desaparecem e das instituições que se transformam, e nem ela reclama privilégios de imutabilidade pelo que nela pode ser feito e desfeito pelo volver incansável da História» ⁹.

É pelo impacte desta função que, no entender de Abúndio da Silva, a Igreja «ergue-se nas asas da sua origem e mostra-se o anjo custódio de todo o verdadeiro progresso, apressando-se a baptizar cada nova época de civilização que surge nos horizontes da Humanidade» ¹⁰, de modo que, através da questão social, se constitui como «o centro da gravidade da vida social» ¹¹. Através deste entrosamento evidenciava-se, assim, que «a religião e a política são, por sua origem e natureza, distintas uma da outra e não podem confundir a sua sorte». Sublinhando a autonomia dos dois campos, afirmava:

⁷ *Questões actuaes*, p. 23.

⁸ *Questões actuaes*, p. 24.

⁹ *Questões actuaes*, p. 25.

¹⁰ *Questões actuaes*, p. 26.

¹¹ *Questões actuaes*, p. 28.

«[...] A religião julga da honestidade, da moralidade e da justiça de cada integração social e de cada ideia política; e desde que os homens acatem esses princípios absolutos que são a estrada que conduz a Deus, dá-lhes inteira liberdade para que por essa estrada caminhem levados no veículo que eles muito bem quiseram construir» ¹².

Ao estabelecer esta destrição e ao reconhecer esta autonomia entre religião e política, Abúndio da Silva pretendia evidenciar, por um lado, a liberdade do acto político e, por outro, a perenidade da verdade religiosa. Dito de outro modo, pretendia preservar a religião da contingência própria do agir político. Tal apreciação ficou bem expressa ao afirmar que: «os homens são livres de alterar e substituir as instituições sociais, contanto que não se coloquem fora ou contra o vivificante espírito do cristianismo e não façam lesão de espécie alguma aos direitos outorgados à Igreja pelo seu Divino Fundador» ¹³; através desta afirmação de autonomia podia-se assim alcançar a compreensão do que seria uma política de acordo com os princípios católicos, distinta de outra que o não era.

Embora não desconhecendo a existência de outros universos religiosos, para Abúndio da Silva a verdade da crença estava claramente identificada com o cristianismo e era autenticamente expressa pela Igreja Católica. Percebe-se bem que, no seu esforço em construir uma reflexão cristã sobre a realidade, manifestava as limitações do tipo de pensamento teológico existente na época. Abúndio da Silva não indagou uma teologia crítica, nem uma sociologia da religião. Contudo, procurou discernir uma fundamentação cristã em torno da destrição entre política e religião e, ao considerar as respectivas autonomias, concorria para uma certa modernidade, pelo menos de forma implícita.

Este mesmo discernimento está patente na reflexão que desenvolveu, três anos depois, em *Cartas a um abade*, nomeadamente no que se refere à sua perspectiva sobre o movimento católico. Considerando «a paróquia a unidade táctica da Igreja» ¹⁴, tinha consciência de que «não é a afluência de fiéis à missa do domingo nem o número de confissões pelo tempo da desobriga que, por si sós, fazem uma boa paróquia. A religião não é um simples formalismo; as suas práticas são apenas meios para realizar o fim superior da formação de caracteres cristãos, bem repassados do espírito do Evangelho» ¹⁵. Daí avançava para sublinhar a importância da instrução religiosa como primeiro sustentáculo de qualquer intervenção dos católicos na sociedade:

¹² *Questões actuaes*, p. 28.

¹³ *Questões actuaes*, p. 29.

¹⁴ *Cartas a um abade*, p. 386.

¹⁵ *Cartas a um abade*, p. 392.

«Logo, [...] a base de toda a acção religiosa está na difusão do catecismo. Esta é a obra por excelência, porque a maior parte das pessoas que não crêem e não praticam são apenas vítimas duma horrorosa ignorância. Parece que é coisa fácil ensinar a doutrina cristã às crianças, e todavia é um ensino bastante difícil, muito delicado, que exige especiais aptidões pedagógicas. [...] ensinar a doutrina não é pegar na popular cartilha do abade de Salamonde e meter à força na cabeça das crianças aquelas perguntas e aquelas respostas, *ipsis verbis*; não é obrigá-las a decorar o *Padre Nosso*, a *Ave Maria*, o *Credo*, o *Confiteor*, etc. e depois ouvi-las repetir todo esse formulário como se elas fossem uns moínhos de orações: o catequizado, sem desprezar nenhuma; o seu ensino visa a incutir fé, piedade e virtude, a sobrenaturalizar a vida da criança formando-lhe não apenas um *sentimento* religioso, mas também uma *consciência* religiosa. Nem por isso deixa de ser verdade que as fórmulas dogmáticas têm de ser ensinadas e decoradas palavra por palavra, porque são a expressão exacta e precisa da doutrina: há, pois, que aprendê-las à letra, mas é indispensável que sejam previamente explicadas para que o espírito das crianças as assimile e o catecismo receba vida pelos convenientes comentários e ilustrações»¹⁶.

Esta instância do ensino da catequese não era defendida para simplesmente alimentar um sentimento religioso, mas pretendia favorecer o desenvolvimento de uma consciência que pudesse perdurar na vida dos crentes, e por isso mesmo seria necessário «desterrar esse velho preconceito de que o ensino do catecismo visa quase exclusivamente a preparar as crianças para a primeira comunhão e que, feita esta, preenchido está o seu fim. Muito e muito mais largo horizonte temos de abrir a este ensino – acrescentava –, embora concordemos em considerar a primeira comunhão como o centro de todo o ciclo a percorrer»¹⁷. A constante preocupação manifestada pela catequese inscrevia-se na sua percepção do que devia sustentar o movimento católico e, numa perspectiva mais ampla, da restauração católica da sociedade. Assim, preconizava:

«[...] Uma boa catequese, dirigida por um pároco zeloso e experimentado, deverá repartir-se por uma escola ou classe especial para os pequeninos não-comungantes, outra para os que se preparam para a comunhão e uma outra para o chamado catecismo de preserverança. Para isto, torna-se necessário formar um núcleo de catequistas voluntários, de ambos os sexos, com uma certa formação pedagógica e com uma boa e completa instrução religiosa para auxiliarem o pároco no ensino da doutrina cristã. Não basta ter muita vontade de ensinar, é preciso também saber o que se ensina; e eu tenho

¹⁶ *Cartas a uma abade*, p. 393.

¹⁷ *Cartas a uma abade*, p. 394.

notado que certos leigos, damas e cavalheiros, que se prestam a cooperar na catequese manifestam um deficientíssimo conhecimento do próprio catecismo e pouco mais sabem do quer repetir materialmente, e com lamentáveis incorrecções de gramática e de pronúncia, as fórmulas que as crianças têm de decorar. Sem a catequese não se fazem cristãos, e por isso ela é a obra por excelência, o mais belo apostolado, a base essencial de toda a acção religiosa: deve, por isso, ser inteligentemente organizada, de modo a ministrar as conveniente instrução religiosa não só às crianças mas também aos adultos e ainda aos retardatários que, tendo passado a infância e a juventude sem receberem o pábulo espiritual da religião, um dia se voltam para a Igreja e querem preparar-se para os sacramentos, já numa idade em que a memória não tem a maleabilidade dos espíritos juvenis e quando as exigências duma vida laboriosa ocupam quase todos os momentos dos seus dias»¹⁸.

Efectivamente, trata-se de um amplo programa religioso, na medida em que, partindo da catequese, se estendia à acção de pastoreio do clero e à organização dos fiéis. Isto é, para Abúndio da Silva

«A acção religiosa, cuja base é a catequese, tem o seu natural desenvolvimento nas homilias, nos sermões, nos círculos de estudo, nas conferências, e muito especialmente nas *obras de piedade*, indispensáveis em uma boa paróquia. As confrarias do Santíssimo Sacramento, cujo fim é render todas as homenagens a Jesus presente no seu templo pela adoração diurna e nocturna, pela comunhão frequente, pelo acompanhamento do sagrado Viático aos enfermos, etc.; as confrarias da Virgem Santíssima, as ordens terceiras franciscanas, as congregações de mãos cristãs, as associações de orações pelos paroquianos defuntos e por todas as pobres almas que não têm quem delas se recorde, etc.; são institutos em cujas reuniões especiais o zelo se acendra e a piedade se comunica e afervora; elas são alfobre das vocações eclesiásticas e religiosas das almas generosas que se propõem exercer caridade e realizar o bem sob mil diversas formas»¹⁹.

Tudo isto implicava uma necessária renovação, porque

«grande número das nossas velhas confrarias, algumas com um passado glorioso, andam pervertidas e quase só aparentemente conservam os caracteres duma associação com fins religiosos; quantas não decaíram num feudo de almas túbias e até de indivíduos declaradamente hostis ao catolicismo! [...]

¹⁸ *Cartas a uma abade*, p. 394-395.

¹⁹ *Cartas a uma abade*, p. 395.

Como estão não se pode contar com tais institutos para operar a nossas renascença religiosa, e é o conhecimento das circunstâncias especiais de cada um que dirá aos bons católicos se é possível reconquistá-los ou se não será melhor formar outros novos»²⁰.

Por isto mesmo, defendia uma reformulação da acção religiosa e social da Igreja, partindo da paróquia e estruturando-se no plano diocesano, através de uma dinâmica capacitada para articular a iniciativa do clero com a cooperação dos leigos. Em face das exigências colocadas pela transformação social, propunha assim uma reordenação ampla da vida católica:

«Nesta pesada tarefa de renovação e de restauração, o clero por si só, pouco ou nada pode e reclama por isso a activa colaboração dos leigos. É indubitável que da separação resulta a necessidade duma vigorosa organização, que, nas suas minudências, ainda se apresenta bastante indecisa. Em França, onde a situação é muito parecida com a nossa, está-se fazendo esta organização por meio das *comissões paroquiais* unificadas por uma *junta diocesana* e os resultados têm sido óptimos. Eu, [...] já há muito tempo que propus que a nossa organização se fizesse também sobre estas bases, completamente alheada dos partidos e de todas as cabalas políticas, e cada vez mais me convenço de que é esta a forma eficaz e definitiva de disciplinação das nossas forças. [...] Precisa de quem o informe e o ajude para, por exemplo, criar e manter as associações de pais de família destinadas a combater os perigos da escola neutra e a reprimir os seus abusos; necessita de quem o auxilie na organização de conferências, na propaganda do bom jornal, na redacção dum *boletim paroquial*, na fundação duma caixa rural, dum sindicato agrícola, etc. O pároco, por seu lado, sentindo-se amparado pelos leigos, sairá da sua timidez natural ou deixará os seus hábitos sedentários tomará iniciativas e desse pequeno cenáculo da comissão paroquial sairão instituições novas, empreendimentos generosos intentados em ordem a bem servir o interesse material, moral e religioso de toda a paróquia.

[...] É evidente que os membros desta comissão não se reúnem para ouvir exortações como se constituíssem uma confraria ou outra qualquer associação piedosa. A sua função é essencialmente activa, «tendo por objecto o bem, mas o bem *total*, isto é, de todos os paroquianos, e o bem *integral*, isto é, o bem da alma e o bem do corpo».

Fica dentro do seu programa todo e qualquer empreendimento útil atinente ao melhoramento *espiritual, intelectual e material* da paróquia.

²⁰ *Cartas a uma abade*, p. 396.

²¹ *Cartas a uma abade*, p. 396-397 e 399.

É por meio da comissão paroquial que se podem levar a cabo as obras sociais compatíveis com as circunstâncias das localidades e sem a acção social não pensemos em reaver para o Evangelho as massa populares. Reporto-me [...] ao que sobre este assunto escrevi a minha precedente carta»²¹.

É, também, no interior desta problemática que a acção e a obra de Manuel Isaías Abúndio da Silva, ao ser analisada, permite uma apreciação concreta sobre a resposta dos católicos à crise nacional, na relação com as outras perspectivas: a monárquica, a anarquista e, em destaque, a republicana. No fundo, tratava-se de perceber que os católicos não se situavam paralelamente à sociedade, mas que o ser católico se confrontava com o ser cidadão. Problemática esta que significava a tensão entre fazer parte da Igreja, defendendo os interesses desta na sociedade, e ao mesmo tempo participar na luta política-partidária como experiência de governo ou como expressão de opções em face da resolução da crise do país. Tensão entre uma Igreja e um Estado, entre a religião e a política – duas realidades que se misturavam e se afrontavam, sem se confundirem, mas que também dividiam.

A implantação do regime republicano, pretendendo ser a solução para a crise nacional, surgira como profunda reveladora das divisões e das contradições da realidade nacional. Período extremamente fecundo de debate e de reflexão, foi um momento onde se perfilharam diferentes soluções, onde a nostalgia de uma certa imagem de Portugal evocava a necessidade de um regime capaz de encarnar a ordem e o desenvolvimento, o que significara uma política social e económica diferentes, onde a instrução e o desenvolvimento industrial acentuavam a ruptura entre um país rural e outro urbano. O catolicismo aparecia assim também no centro desta problemática da modernização, confrontando-se com a laicização e a secularização da sociedade, fazendo sonhar com um tempo de cristandade e contribuindo para definir uma estratégia de reconquista.

Todavia, Abúndio da Silva encarava o problema de um outro modo, pois para ele a questão não era propriamente de regime, mas da autonomia entre ser católico e ser cidadão. Como percepção global do seu percurso, mas também do país e dos católicos, com particular incidência na conjuntura dos primeiros anos da República, a sua obra mais conhecida e comentada, *Cartas a um abade*, de 1913, sublinhava que fosse qual fosse «o campo político onde nos encontremos», «a difícil crise actual não resulta apenas das culpas dos outros, antes é o somatório dos erros de todos nós»²². E, no prosseguimento da sua argumentação, esclarecia ainda:

«[...] Eu não me esqueço de que sou leigo e de que, portanto, não tenho voz activa na direcção da Igreja. Esta direcção pertence aos senhores Bispos em união e comunhão com a Santa Sé de Roma; mas como as circunstâncias

²² *Cartas a uma abade*, p. 10.

da nossa época chama os leigos a uma acção decisiva na defesa dos direitos e liberdades da Igreja perante o Estado e a sociedade civil, não se pode tomar a má parte que exponha desassombradamente o seu voto quem, como leigo, tem que entrar na luta e conservar, dentro do plano geral de acção traçado por quem de direito, uma certa liberdade de movimentos e de iniciativa em cada uma das fases da campanha»²³.

Destacando o seu «dever de obediência», considerava contudo que importava «reagir contra esse pessimismo» que era «um mal [...], um triste defeito da nossa raça: nós, os portugueses, somos pessimistas por natureza ou por hábito, e ainda para mais coifamos o nosso desolador pessimismo com um sebastianismo enervante»²⁴. Até porque, acrescentava: «Nos paladinos de todas as escolas, desde os católicos ultra-conservadores aos livre-pensadores ultra-radicais, domina o que [...] me permitirá chamar a *mania da catástrofe*. Ordinariamente cada um de nós formula a sua *tese*, de organização político-social, e quanto mais o desenrolar dos acontecimento nos ensina que, na prática social não há teses absolutas, ideais que possam realizar-se integralmente, menos nos mostramos dispostos a transigir com uma *hipótese*, com um estado de facto, que se aproxime, tanto quanto o permitiram as condições da época e do lugar, dos nossos conceitos teóricos e das nossas abstracções doutrinárias; e então desatamos a pregar o advento próximo da catástrofe final, do cataclismo pavoroso em que há-de soçobrar a estulta sociedade que não quer sujeitar-se à completa e integral efectivação das nossas teorias»²⁵. Denunciando a intransigência política, apoiado no neotomismo filosófico e teológico, assente precisamente na distinção entre «tese» e «hipótese», e recusando este pessimismo e o seu reverso, o sebastianismo, considerava que o futuro dependia da capacidade de construir no presente: «O nosso futuro, [...] será como nós o fizemos. Sabendo o que queremos, tirando boa lição dos erros passados, podemos e devemos encarar, com toda a confiança, o desenlace desta crise salutar que tem servido para retemperar o sentimento religioso e que há-de reavivar as energias amortecidas de um povo»²⁶. Até porque, se houvera mudança de regime, esta resultara antes de mais do comportamento simultâneo dos protagonistas, quer republicanos, quer monárquicos:

«[...] Em 5 de Outubro de 1910 bastaram as improvisadas trincheiras da rotunda para obrigar a monarquia a capitular: na província ninguém se mexeu para defender a Coroa porque, à força de se dizer que a realza estava

²³ *Cartas a uma abade*, p. 10-11.

²⁴ *Cartas a um abade*, p. 11.

²⁵ *Cartas a um abade*, p. 12.

²⁶ *Cartas a um abade*, p. 15.

perdida, em ninguém cresceu vontade de salvá-la. Em verdade, ao pregão demolidor dos republicanos que estavam no seu papel, juntavam-se os clamores dos próprios monárquicos que, mal desciam das cadeiras do governo para as arenas da oposição, logo contra o próprio regime despediam os seus golpes e renunciavam a sua liquidação»²⁷.

Insistindo que escrevia «simplesmente como católico»²⁸, e afirmando a sua convicção «em que esta divina Providência conduz os povos para a Democracia, como termo natural do seu progresso político, e que a despeito de todos os erros e desvarios dos homens, a sociedade humana há-de realizar o Evangelho, restaurar tudo em Cristo e reclinar-se, feliz e vencedora, no seio maternal da Igreja de Roma»²⁹, interrogava-se de seguida sobre «qual deve ser a nossa atitude, *como católicos*, perante a República, facto consumado e poder constituído»³⁰. Em Abúndio da Silva, esta abertura à mudança procedia, antes de mais, do modo como entendia e lidava com o facto de ser católico. Donde a necessidade e a intencionalidade em expor com clareza o seu entendimento da relação e da autonomia entre religião e política, ao apontar:

«Em verdade, [...] eu, que, aparte a modéstia, não sou dos menos lidos na ciências divina, nos Santos Padres, nas encíclicas dos Papas, no direito canónico e nas pastorais dos Bispos, ainda não encontrei na doutrina da Igreja nada que obrigue o católico de qualquer país a ser monárquico ou republicano. É já lugar comum, que [...] a Igreja não tem preferências por esta ou por aquela forma de governo e que com todas elas pode viver em boa paz e progredir. Eu compreendo que se ataque ou se defenda uma forma de governo como se ataca ou defende uma ideia política, mas nunca em nome da nossa Religião que não tem no seu símbolo artigo algum que nos obrigue, ou sequer aconselhe, a preferir a coroa ao barrete frígio»³¹.

Recorrendo ao pensamento leonino do *ralliement*, Abúndio da Silva insistia que «Não nos autoriza, pois, a Igreja a que, em nome da nossa fé, mostremos antipatia ou má vontade contra a forma republicana de governo ou qualquer outra; e quando a República é a forma legal, o poder constituído, só nos resta, como católicos, acatá-la, servi-la, movermo-nos dentro dela, e no campo da legalidade, por ela estabelecido, colocar as nossas reclamações»³². Definida esta articulação entre a liberdade individual no âmbito da experiência política e a per-

²⁷ *Cartas a um abade*, p. 14.

²⁸ *Cartas a um abade*, p. 23.

²⁹ *Cartas a um abade*, p. 17.

³⁰ *Cartas a um abade*, p. 23.

³¹ *Cartas a um abade*, p. 25.

³² *Cartas a um abade*, p. 26.

tença religiosa e eclesial, esclarecia ainda ser «lícito ter e defender ideias políticas divergentes daquelas que o poder constituído representa, e portanto podemos ser republicanos dentro de um país monárquico ou monárquicos dentro de um estado republicano; mas – avançava – a Igreja impede-nos que a invoquemos para patrocínio do nosso partido e proíbe-nos que façamos a nossa propaganda revolucionariamente, com violação das leis do Estado»³³, sublinhando, deste modo, a existência de fronteiras entre essas duas esferas – a religiosa e a política – que marcam, em simultâneo, a existência de cada católico.

É no seguimento do pensamento católico, em particular pontifício, e na atenção à realidade social que Abúndio da Silva explicava o seu percurso, maturado no estudo e no conhecimento das experiências de outros países. Escrevia:

«Sacrificando a aquisição de meios de estudo a satisfação de outras necessidades imperiosas, aprofundei, quanto pude, a história da acção católica em quase todos os países da Europa procurando as melhores fontes: encíclicas pontifícias, pastorais de Bispos, leis, discursos parlamentares, conferências, memórias e actas de congressos, artigos e polémicas de jornais, monografias de escritores autorizados, etc.; estudei do mesmo modo a marcha do catolicismo na América do Norte e em algumas repúblicas da América Espanhola; e sobretudo, como trabalho absolutamente indispensável a todo o soldado católico dos nossos dias, consagrei-me a um aturado estudo da obra política e social de Leão XIII, procurando vazar todo o meu modo de pensar nos moldes dos seus admiráveis ensinamentos. Isto não se tem feito aos dezassete anos, quando comecei a experimentar as minhas armas na imprensa, nem mesmo se faz em um ou dois anos de trabalho.

Ora, quando por meu estudo, compreendi bem as instruções do soberano Pontífice e as vi confirmadas pelos factos da contemporânea história não hesitei mais um momento: medi toda a grandeza do dever de sacrificar as divergências políticas às necessidades da Religião, que é o bem supremo, e reconheci que, como propagandista católico, assistia-me a obrigação de realizar o meu trabalho dentro da legalidade estabelecida com lealíssimo acatamento dos poderes constituídos e sem estabelecer confusão alguma da bandeira da Igreja com a bandeira de um partido»³⁴.

Ao apreciar os acontecimentos decorrentes da revolução republicana, Abúndio da Silva concluía: «A República, como eu previra, tornou-se perseguidora da Igreja católica: perante esta situação tenho cumprido o meu dever e cumpri-lo-ei impavidamente até ao fim. O que eu não podia fazer, o que não

³³ *Cartas a um abade*, p. 26.

³⁴ *Cartas a um abade*, p. 27-28.

faço nem farei, é armar em conspirador, pregar a revolta contra o poder constituído, promover a queda violenta do regime»³⁵.

Publicadas em Maio de 1913, como «despretensioso estudo de alguns aspectos da questão político-religiosa em Portugal»³⁶, *Cartas a um abade* gerou diferentes reacções, como reporta o próprio autor. Entendia que «críticas benévolas e lisonjeiras» saídas «das fileiras *avançadas*», nem o envaidecendo, nem o surpreendendo, demonstravam que «no nosso meio um escritor católico ainda consegue fazer-se ler e respeitar», ao mesmo tempo que patenteavam também poder-se «defender intemeratamente a verdade religiosa e os direitos da Igreja», dispensando «a prosa das diatribes e dos pasquins» e sem precisar de «solidarizar-se com os erros, abusos, excessos e imprudências dos seus irmãos na fé»³⁷. Todavia os «nossos *zelanti* da acção católica» não deixaram de lhe enviar «durante dias sucessivos [...] algumas dezenas de cartas e postais anónimos, todos prenhes de insultos e de avariadíssima linguagem»³⁸, evidenciando que a análise e reflexão proposta por Abúndio da Silva sobre o percurso do movimento católico nas últimas décadas dividia o meio católico e suscitava a rejeição de sectores que, no contexto desses primeiros tempos da República, não só viam as suas posições com desconfiança, mas as condenavam e combatiam.

Foi, contudo, a crítica exposta pelo sr. A. de F.³⁹, colaborador do «nobre decano dos jornais portugueses»⁴⁰ – a *Nação* –, que o levou a responder de forma

³⁵ *Cartas a um abade*, p. 29.

³⁶ *Política religiosa: resposta a uma crítica*, p. 5.

³⁷ *Política religiosa: resposta a uma crítica*, p. 5.

³⁸ *Política religiosa: resposta a uma crítica*, p. 6.

³⁹ Abúndio da Silva não identificou, como fizera noutras ocasiões, quem era o articulista com que polemizava. O sr. A. de F. publicara uma série de artigos, em *A Nação*, onde expendera uma série de ideias sobre a relação dos católicos com a República. A 5 de Setembro de 1913, referindo-se directamente a Abúndio da Silva, escreveu: «O sr. Abundio da Silva, no seu livro «*Cartas a um Abade*», de que um dia, quando mais vagar tivermos, nos havemos de ocupar com a atenção que merece, não duvidou aconselhar aos católicos portugueses o mesmo *ralliement*, isto é, a luta no terreno constitucional, ou ainda a aceitação da forma republicana. Ninguém dirá que o conselho não seja ousado, depois da experiência francesa e em presença da fobia *ultra* dos nossos republicanos, mesmo dos que mais moderados se dizem, contra a Igreja. [...] Mas então, dir-se-á, colocamo-nos, nós também, ao lado dos que pensam que a política religiosa de Leão XIII foi um fracasso? Não antecipemos. Responderemos também à objecção, e ver-se-á que não é difícil, conquanto pareça um paradoxo». No dia seguinte, a 6 de Setembro de 1913, comentando a doutrina pontifícia, entre outros aspectos, o mesmo articulista afirmava: «Ora a política do *ralliement* teve um grande alcance: «foi quebrar os dentes à calúnia de que aos católicos repugna a república por motivos *políticos* que não religiosos. A voz do comando do Seu Augusto Chefe; os católicos franceses fizeram o mais sincero esforço para congraçarem a República com a Igreja, pondo de parte preconceitos, ressentimento e legítimos ideais políticos. A paz não se consolidou. Mas o que a todos ficou patente foi ser a responsabilidade dos políticos, que não da Igreja. Essa, mais uma vez fez prova de aceitar todas as *políticas* desde que lhe assegurem a indispensável liberdade. Mas a maçonaria é que, apertada entre a espada e a parede, foi compelida a confessar que, pregando aliás a distinção entre política e religião, não prescinde de se meter a fundo em religião – para combater». Abúndio da Silva, em carta publicada em 21 de Setembro, mas datada de 8 desse mês a partir de Viana do Castelo, dirigida a João Franco Monteiro, director de *A*

Nação, reagia a esses comentários: «Desde que deixei as lides do jornalismo só de vez em quando leio *A Nação*, e foi por um providencial acaso que hoje, em casa de um meu amigo, pude ler os dois artigos do sr. A. de F., intitulados *Política religiosa* nos quais há umas ligeiras referências à minha pessoa e a um livro meu. [...] Eu, meu caro Franco Monteiro, não quero que a Igreja adira a *esta* república ou a outra, nem a qualquer forma de governo, e o meu labor, nulo mas sinceríssimo, de escritor católico, tão constituído especialmente em trabalhar para que não se faça da Igreja capa de nenhum partido político nem de nenhuma forma de governo. [...] A propósito do meu livro *Cartas a um Abade*, um jornal católico do norte disse que os católicos têm de colocar a sua campanha no campo *aconstitucional*. O vocábulo é para mim novo, mas atendendo aos seus elementos de formação, deve significar: terreno onde não há constituição. Um país *aconstitucional* é necessariamente um país sem governo de espaços alguns, sem autoridade, um poder público, revestia *ipso facto* uma certa morfologia estadual, seria monárquico, aristocrático ou republicano, teria uma certa *constituição*, e não seria por isso, *aconstitucional*. [...] Da leitura dos dois artigos do sr. A. de F. pareceu-me dever concluir que Sua Ex.^a também não morre de amores pela doutrina de que é no terreno constitucional que devemos batalhar, apesar de tal doutrina ter por si a autoridade incontestada de Leão XIII e não me constar que a Santa Sé haja alterado as instruções neste sentido dadas e tantas vezes repetidas, por aquele glorioso Pontífice. A nossa união é, sem dúvida, no terreno religioso, e não político, porque nunca a Igreja obrigou alguém a renunciar às suas legítimas preferências partidárias; mas o terreno da luta, o campo das reclamações, não sei que possa ser outro senão o constitucional, porque o que eu vejo for a deste campo é a ilegalidade, a insubordinação, a revolta, e estas suponho eu que o católico as condena desde os tempos da pregação do seu divino Fundador até hoje». Foi neste contexto que Abúndio da Silva, em nova carta datada de 22 de Setembro, gerou uma reacção mais frontal com o colaborador de *A Nação*. Nessa carta, publicada a 26 de Setembro, o publicista vianense afirmava: «Bem sabia eu que não apelava em vão para a sua lealdade e que seriam na Nação obrigado a corrigir as inexactidões do Sr. A. de F. Sua Ex.^a pretende voltar a carga, mas de certo ignora que, afastado da vida da imprensa, eu não disponho hoje de um jornal onde acompanhe com o devido comentário as suas considerações; e para dizer da minha justiça, tenho de recorrer à amizade com que o meu prezado Francisco Monteiro sempre me distinguiu, mas da qual não posso nem devo abusar. As iniciais A. de F. não me recordam pessoas do meu conhecimento, mas o que com elas vem subscrito tem para mim a alta importância que lhe vem da respeitabilidade e da autoridade do nobre jornal que o publica. E é por isso que ainda mais uma vez me dirijo ao meu bom amigo, pedindo-lhe o obséquo de me deixar notar que o sr. A. de F., se pretendeu ferir-me, errou no alvo. [...] Parece-me que o sr. A. de F. critica o *ralliement* sem o conhecer convenientemente e tanto que confunde o sacrifício de renunciar à lista pela realização de um ideal político com sacrifício das próprias convicções, e por isso vê no *ralliement* uma espécie de apostasia, quando ele é apenas um grande acto de dedicação pela Igreja.» O cerne desta disputa encontrava-se na apreciação da validade da política leonina do *ralliement* aplicada agora no contexto da República, afrontando-se duas concepções eclesiológicas e de percepção sobre a relação entre religião e política. Na mesma edição de 26 de Setembro, em *A Nação*, A. de F. atacava frontalmente Abúndio da Silva, não só em termos doutrinais, mas também quanto ao seu comportamento político e público, escrevendo: «Estes [referindo-se a figuras históricas do legitimismo político que Abúndio da Silva citara em *Cartas a um abade*], se ressuscitassem veriam o seu confrade humilde mas leal, em mim que sou o que eles sempre fui e o que eles sempre foram, e não no sr. Abundio miguelista de Anteontem, constitucional de ontem e ainda constitucional de agora para quem a doutrina essencialmente *de ocasião* de Lavigerie, perfilhada também como *de ocasião* por Leão XIII, serve de pretexto para adorar sempre o sol no zénite, ainda quando ele se chame... Teixeira de Sousa ou a república destes democráticos...». Evidenciava-se nesta argumentação aquela sensibilidade legitimista que nunca acatara verdadeiramente a atitude de *ralliement* preconizada por Leão XIII, associada à acusação de persistente transigência e adaptação política por parte de Abúndio da Silva. Este articulista prosseguia: «Este sr. Abundio parece ter a ilusão de que é ilícito afrontar do modo mais provocador a consciência dos católicos, bastando depois duas lérias de justificação para que tudo se esqueça! Ele que, ainda agora, depois de formidável desastre de 5 de Outubro, se havia de penitenciar, tem o aprumo de aspirar à sua justificação [...] diga-se a verdade, eu não nego ao sr. Abundio inteligência, ilustração e sobretudo acentuado merecimento literário. Mas, como se a Providência visse que, dada a sua infeliz orientação, tais qualidades poderiam tornar-se muito perigosas dotou-o paralelamente, com uma tão completa falta de senso,

combativa e polémica através de um novo opúsculo, a sua derradeira publicação, intitulado *Política religiosa: resposta a uma crítica*. Aí argumentava que:

«Infelizmente, há bastante católicos de boa fé que pensam como o polemista da *Nação* e que, demasiadamente agarrados às suas preferências políticas, elevam estas a critério da sua acção religiosa e como que identificam a religião como determinado ideário partidário»⁴¹.

Ironicamente, esta última polémica ou, melhor, este último combate como militante católico, estabeleceu-o exactamente com aquele jornal cuja permanência como quotidiano, na sua juventude, se empenhara para defender. Ainda que mantendo-se politicamente um legitimista, como o sublinha no seu Testamento, Abúndio da Silva reagia à resistência por parte de sectores de católicos portugueses ao acatamento do *ralliement* leonino, opondo-se, afinal, à instrumentalização política, partidária, da religião. Assim, em contexto da República, repetia-se o quadro de debate que, em momentos diferentes na fase final da Monarquia, resultava do confronto entre atitudes diversas no respeitante à articulação da esfera do religioso e do político, na mútua diferenciação e autonomia. As polémicas situaram-se em torno do modo como os católicos deviam intervir politicamente, nomeadamente no que se referia à concepção de união dos católicos e ao direito de participar em diferentes organizações partidárias. É certo que, agora, este embate resultava também de diferentes opções em torno da questão do regime político: Monarquia constitucional *versus* República.

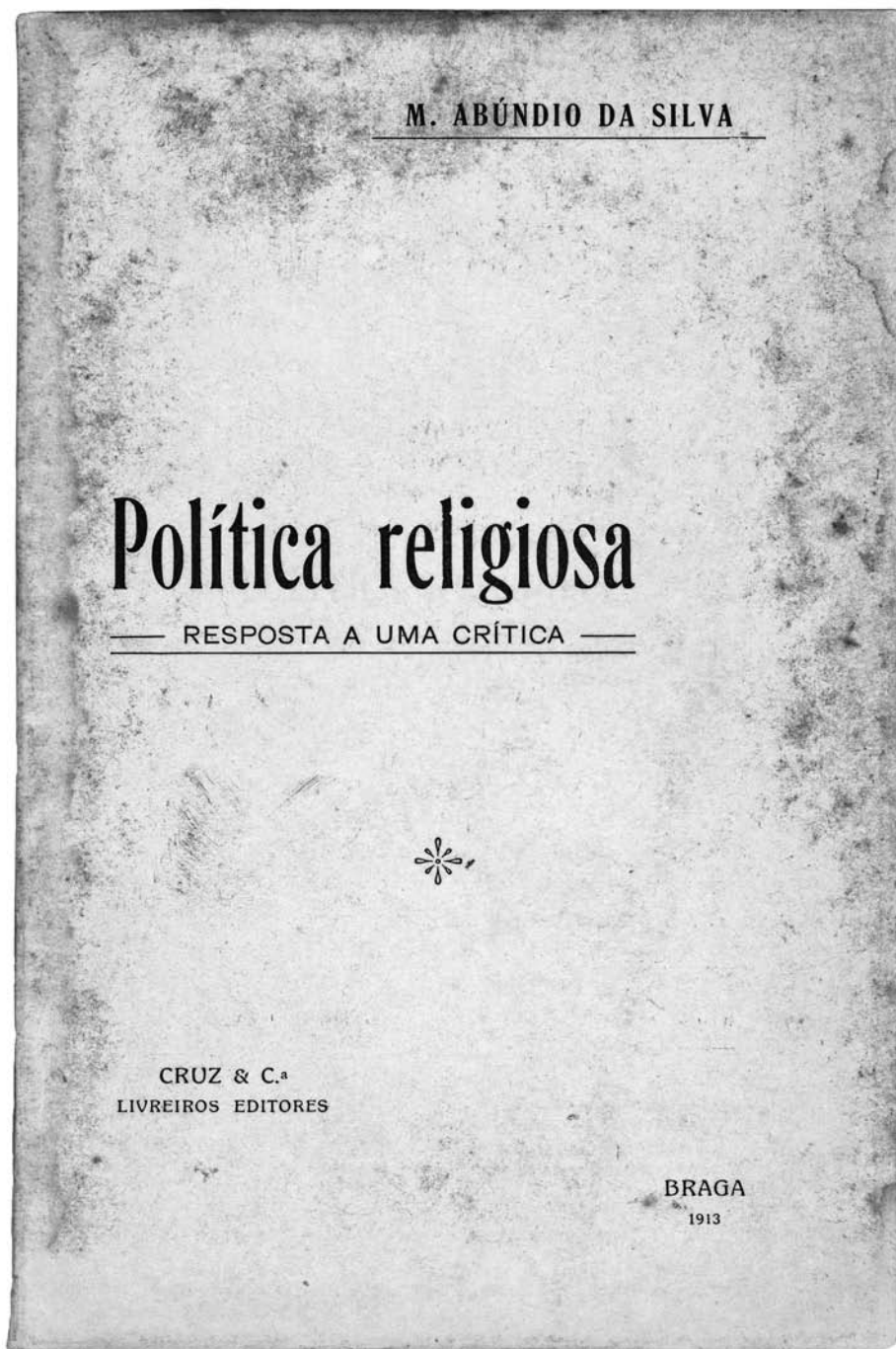
Argumentando a partir da encíclica *Inter gravissimas*⁴², Abúndio da Silva insistia e sublinhava a doutrina que, proposta ao comportamento geral dos cató-

que logo todo o perigo desaparece. É assim que ele não se limitou a pôr-se – sob o calor do catolicismo – resolutamente ao lado do sr. Teixeira de Sousa e do Fratel, prestando por tal modo força tomando contra as Congregações no preciso momento em que o trono baqueava. Ele ainda agora, depois do resultado histórico do teixeirismo, ousa querer justificar-se de ter também remexido na panela teixeirista com a sua colher de pau. Ora quem revela tal inconsciência, claro está que logo deixa de ser perigoso», para concluir que: «E é então um regalo ver os ares de profeta barato que ele se dá no seu livro. Imaginem que a sua vista de águia conseguiu prever que os republicanos, quando poder, haviam de... perseguir atrozmente a Igreja! Que agudeza! E então a sua tática era... bandear-se a Igreja com os energúmenos da maçonaria para lhes abrandar as fúrias». Foi no seguimento desta polémica em torno do entendimento sobre o *ralliement* e o seu percurso e escolhas políticas que Abúndio da Silva escreveu posteriormente, já em finais desse ano, o seu opúsculo *Política religiosa: resposta a uma crítica*. Braga: Cruz & C.^a Livreiros Editores, 1913, com 83 páginas, onde expunha longamente o pensamento pontifício sobre matéria política, considerando em particular as várias encíclicas de Leão XIII. Compreende-se também melhor porque é que, nestas circunstâncias, ao redigir o seu testamento no início de 1914 (cf. anexo VIII, p. 505-506), insistiu tanto no facto da sua coerência política, nomeadamente em relação ao legitimismo, sublinhando, contudo, que não confundia os seus ideais políticos com as exigências colocadas pela Igreja à sua consciência de católico.

⁴⁰ *Política religiosa: resposta a uma crítica*, p. 7.

⁴¹ *Política religiosa: resposta a uma crítica*, p. 8.

⁴² Encíclica de 16 de Fevereiro de 1892, dirigida por Leão XIII à França.



33. Capa do livro *Política religiosa: resposta a uma crítica*, escrito por Abúndio da Silva e publicado em 1913.

licos, refere «só a Igreja [ser] imutável no seu governo» e que «a sucessão de um governo a outro é uma *necessidade social*», destacando assim que «esta necessidade não é um privilégio de França, é a consequência forçada de todas as revoluções onde quer que elas rebentem»⁴³. Consequentemente, e como foi anteriormente referido, preconizava o dever dos católicos em acatar o novo regime político saído da revolução do 5 de Outubro, não porque fosse republicano, mas por considerar que o poder constituído tinha a sua legitimidade e que cabia aos católicos reconhecerem-na, embora não como «exaltação da fácil teoria do facto consumado»⁴⁴. Este reconhecimento resultava da valorização do bem comum da sociedade, estando em jogo a capacidade de conservação da própria sociedade na sua coesão, ao mesmo tempo que devia funcionar «a união de todos os católicos sem distinção de partidos», cabendo-lhes «lutar no terreno constitucional em defesa dos direitos e liberdades de Religião e da Igreja»⁴⁵.

Todavia, esta doutrina de união proposta entre católicos não reduzia, na opinião do autor, a liberdade destes, pois reconhecia «a cada fiel a liberdade de seguir o partido político que merecer as suas preferências»⁴⁶, até porque:

«[...] o que não se pode dizer, sem negar as próprias palavras de Leão XIII, é que o Papa ensinasse que da aceitação dos poderes constituídos e da colocação das reclamações religiosas no terreno constitucional, resultava para os católicos a obrigação de renunciar às suas opiniões políticas para todos se declararem partidários da forma de governo que estivesse estabelecida»⁴⁷.

Contrariando a posição do jornalista A. de F., não considerava tratar-se de uma abdicação das convicções políticas individuais, pois «o sacrifício das suas opiniões políticas»⁴⁸ não era uma renúncia, nem era transferência de ideais, bem pelo contrário, tratava-se precisamente do reconhecimento da «liberdade dessa opiniões; mas exigia-se que os católicos não se aferrassem a ela tanto que comprometessem a causa religiosa»⁴⁹. Para ele o primordial era a causa religiosa, em detrimento da causa política, fosse qual fosse, considerando que o agir no quadro da legalidade era fundamental para preservar os interesses da religião e da Igreja Católica na sociedade. Percorrendo as principais encíclicas do pontificado pec-

⁴³ *Política religiosa*, p. 11-12.

⁴⁴ *Política religiosa*, p. 16.

⁴⁵ *Política religiosa*, p. 17-18. Toda esta argumentação era recolhida por Abúndio da Silva na encíclica de Leão XIII aos cardeais franceses, datada de 3 de Maio de 1892.

⁴⁶ *Política religiosa*, p. 21.

⁴⁷ *Política religiosa*, p. 22.

⁴⁸ *Política religiosa*, p. 29.

⁴⁹ *Política religiosa*, p. 29.

ciano, Abúndio da Silva interrogava: «podem os católicos ter outro campo de acção senão o que lhes oferece a *legalidade estabelecida*?»⁵⁰. Esta questão visava indiscutivelmente, e de modo muito particular, a resistência monárquica armada, mas também o abstencionismo político preconizado por sectores do legitimismo monárquico, como era, neste caso, a posição do colaborador de *A Nação*. E recusava que se pudesse fazer outro entendimento da doutrina:

«[...] a doutrina da Igreja católica não força ninguém a seguir um partido político determinado; ela obriga todos os cidadãos a catarem e respeitarem o poder constituído, seja qual for a sua forma, e é abusivo, é absurdo, invocar o catolicismo para obrigar alguém a ser monárquico ou para impedir-lo de ser republicano»⁵¹.

Chamando a atenção para o facto de que «esta doutrina não anda, pois ao sabor dos interesses partidários nem depende das vicissitudes da evolução política»⁵², recorria ao exemplo dos católicos em Espanha, em relação aos quais Pio X estabelecera que «a acção católica tem de exercer-se dentro do terreno da legalidade estabelecida»⁵³. E, a partir desta asserção, Abúndio da Silva avança a ideia de que «se tivéssemos um forte núcleo de republicanos católicos e prestigosos, a República não seria para a Igreja como tem sido»⁵⁴. Isto é, o que estava em disputa nesta polémica decorria da apreciação diversa sobre o comportamento dos católicos na sociedade, fundamentalmente porque se colocava a questão do lugar da religião na sociedade.

A autonomia preconizada em relação à religião e à Igreja Católica – a causa católica – não corresponde, no pensamento de Abúndio da Silva, a um abstencionismo cívico. Afirmando que toma «a ousadia de não confundir nem irmanar as conveniências monárquicas com os interesses católicos»⁵⁵, repelia simultaneamente «com todo o vigor essa preconizada política de abstenção, de expansão exclusiva das chamadas competências republicanas, porque ela equivale a entregar a Igreja, de pés e mãos atados, aos seus mais declarados inimigos; isto é, o

⁵⁰ *Política religiosa*, p. 28.

⁵¹ *Política religiosa*, p. 32.

⁵² *Política religiosa*, p. 38.

⁵³ *Política religiosa*, p. 41. A propósito da incidência desta problemática na acção dos católicos, Abúndio da Silva citava a carta de Pio X ao cardeal arcebispo de Toledo, datada de 20 de Abril de 1911, coincidente com o dia da aprovação da lei de Separação, retendo o seguinte: «Para defender a religião contra os ataques de que ela é objecto por parte dos inimigos que abonam com o liberalismo, é permitido aos católicos organizarem-se fora dos partidos políticos existentes e invocarem a cooperação de todos os católicos indistintamente, com a condição de que tal organização não tenha nenhum carácter anti-dinástico e não pretenda recusar o nome de católico a quem quer que se recuse a fazer parte dela» (*Política religiosa*, p. 39).

⁵⁴ *Política religiosa*, p. 35.

⁵⁵ *Política religiosa*, p. 60.

mesmo que dizer às seitas maçónicas e anti-católicas que esmaguem à sua vontade o Cristianismo, porque em terra portuguesa, todos lhe deixam o campo livre para essa sacrílega tarefa» ⁵⁶. A organização e a acção dos católicos encontrava a sua razão de ser, no plano social, em contrariar as forças anti-católicas pela contraposição de uma sociabilidade capaz de contrariar essa influência anti-religiosa, mas também em se constituir como alternativa de sociabilidade. Importava não ficar à margem da vida pública republicana, mas utilizar o espaço de influência que a legalidade proporcionava:

«Mete-se pelos olhos a dentro que se os católicos portugueses vierem ocupar nobremente o seu lugar na vida pública, se intervierem na eleição de deputados, se ocuparem os cargos municipais, se procurarem ascender aos mais importantes lugares políticos, a República com isso fortalece-se, porque é a maioria da nação e promove e facilita a solução da questão que, para o regime, se tornou uma questão de vida ou de morte – a questão religiosa» ⁵⁷.

Assim, o problema da religião era encarado como decidindo-se no terreno social pela influência dos católicos organizados, donde resultaria a capacidade de intervirem politicamente. Não se tratava, portanto, de uma estratégia de resistência mas de participação, capaz de fazer conjugar três aspectos fundamentais: a identidade católica no plano religioso, a mobilização social dos católicos e a capacidade de influírem na acção política pelo envolvimento eleitoral. Procurando ascender aos postos políticos autárquicos, parlamentares e de governação, o objectivo era garantir, através da lei e do exercício do poder, o desiderato da nação, entendida como católica. Por tudo isto, Abúndio da Silva repisava a sua posição ao afirmar: «Eu tenho muita honra em não seguir na estrada destes dedicados cidadãos que, à força de quererem ser monárquicos, não sabem ser católicos nem portugueses» ⁵⁸. E, dando polemicamente testemunho das suas opções, reafirmava: «coloquei sempre a minha fé religiosa e o meu dever patriótico muito acima das minhas preferências político-partidárias» ⁵⁹.

O lugar da religião na sociedade surge interligado e condicionado à hierarquização que os católicos individualmente estabeleciam entre as suas convicções e opções e a determinação da sua fé religiosa. Seria, então, a partir desta prioridade que se poderia estabelecer um programa de acção dos católicos, ou melhor, se poderia configurar um desenho da religião – o catolicismo romano – na sociedade, no seu desempenho como realidade transcendente enquanto vivência de

⁵⁶ *Política religiosa*, p. 61.

⁵⁷ *Política religiosa*, p. 60.

⁵⁸ *Política religiosa*, p. 64.

⁵⁹ *Política religiosa*, p. 64.

um desígnio salvífico, e como realidade sócio-política enquanto fundamento da coesão social.

Antes de mais, este programa formulava-se como «uma *união católica*, que pairasse acima de todas as divergências dos partidos e não colasse sobre cada católico o rótulo de uma facção»⁶⁰, permitindo desenvolver «um plano de acção católica no campo social, político e religioso que nas suas linhas essenciais e características, é o mesmo que, pouco depois, o nosso Episcopado traçou com mão segura e indiscutível autoridade»⁶¹. Abúndio da Silva referia-se à Pastoral de 1913⁶², onde eram traçadas as grandes linhas de uma mobilização católica em face da realidade sócio-política traçada pelo regime republicano.

Abúndio da Silva formulava este primado do religioso do seguinte modo, no confronto polémico em que procurava refutar as acusações que lhe eram disferidas: «No fim de contas, a minha falta de senso está nisto: o sr. A. de F. quer que os católicos sejam monárquicos; eu quero que os monárquicos sejam primeiro católicos»⁶³. Esta posição não pretendia uma confessionalização da política, mas a liberdade da religião pela sua afirmação em relação a um passado de constitucionalização e funcionalização da Igreja, em contraponto à herança regalista do constitucionalismo monárquico.

O ser católico surgia assim equacionado no terreno da cidadania, argumentando a este propósito:

«Se é fora de toda a dúvida que não podemos lançar mão de *meios ilegais*, a nossa acção pública tem, forçosamente, de desenvolver-se sobre o *terreno constitucional*, isto é, sobre o terreno da *legalidade estabelecida*. Como católicos, não nos movemos *a favor* de uma forma de governo que se queira implantar, nem *contra* uma forma de governo que se pretenda derruir; movemo-nos, sim, *dentro da* forma de governo estabelecida, com o respeito e a submissão a que a nossa fé nos obriga [...]»⁶⁴

Este agir preconizado era mais amplo que a esfera do político, na medida em que «A legalidade não nos oferece só o *terreno político*, propriamente dito, para a necessária e urgente defesa católica»⁶⁵; antes de mais tratava-se de uma intervenção no campo social, em torno de algumas dimensões de quatro áreas fundamentais da reprodução social: educação, associativismo, imprensa e questão

⁶⁰ *Política religiosa*, p. 68.

⁶¹ *Política religiosa*, p. 69.

⁶² Abúndio da Silva referia-se especificamente ao *Appelo do Episcopado aos catholicos portugueses*, de 1913.

⁶³ *Política religiosa*, p. 71.

⁶⁴ *Política religiosa*, p. 74-75.

⁶⁵ *Política religiosa*, p. 75.

social. No respeitante à educação defendia que: «À escola neutra, que é uma forja de impiedade, temos de opor a escola livre católica, como baluarte da fé dos nossos filhos; e portanto usar da liberdade de ensino em tanto quanto as leis no-la concedem e reconhecem» ⁶⁶. Quanto ao associativismo, um outro plano de intervenção, preconizava que «A essas associações de toda a casta [...] que andam mais ou menos influenciadas pelo espírito pagão ou paganizante que assaltou a nossa sociedade, carecemos de opor outras do mesmo género, mas genuína e declaradamente católicas, usando do direito de associação reconhecido nas leis, de modo que não pareça que em Portugal só sabe usar dele quem pretende descris-tianizar o país e não quem se esforça por mantê-lo fiel às suas nobilíssimas tradições religiosas» ⁶⁷. Outra dimensão dizia respeito à difusão e propaganda das ideias na sociedade através da acção jornalística, porque «A essa imprensa demolidora e anti-católica que todos os dias inunda as nossas cidades e os nossos campos, precisamos de opor um eficaz e sensato jornalismo católico que a combata, que lhe sirva de antídoto, e portanto dever nosso é usar do direito de liberdade de imprensa, que a constituição política assegura a todos os portugueses, e não só a alguns» ⁶⁸. Consciente das transformações sociais, considerava ainda central «a *questão social*, pois a lei também não nos nega o direito de cobrirmos este solo pátrio de obras sociais, visto que avançamos vertiginosamente para uma grande transformação e cabe-nos a obrigação de baptizar os tempos, que vão surgindo, na verdade, na justiça e na caridade» ⁶⁹. Tratava-se, efectivamente, de uma concepção cristianizadora da sociedade.

O seu objectivo passava por contrariar socialmente as influências contrárias à religião católica, fazendo face «a essas manifestações ruidosas de anti-catolicismo» ⁷⁰, pelo exercício de direitos acordados pela legalidade facultada pela ordem republicana, em ordem a «responder com públicas manifestações em favor da nossa fé, usando dos mesmíssimos direitos que aos outros são reconhecidos, pois a rua não pode ser privativa dos que maldizem da Igreja, antes pertence igualmente aos que a esta abençoam e servem» ⁷¹. Afirmava-se assim a dimensão pública do catolicismo, recusando qualquer forma de acantonamento ou redução ao privado do religioso; este era apresentado com devendo exercer a sua função social, dando corpo às potencialidades conferidas pelos direitos inerentes ao exercício da cidadania por parte dos católicos.

Mas este terreno social da afirmação do ser católico encadeava-se na necessidade de utilizar «o *terreno político* para a grande batalha que pode decidir dos

⁶⁶ *Política religiosa*, p. 75.

⁶⁷ *Política religiosa*, p. 75.

⁶⁸ *Política religiosa*, p. 76.

⁶⁹ *Política religiosa*, p. 76.

⁷⁰ *Política religiosa*, p. 76.

⁷¹ *Política religiosa*, p. 76.

nossos destinos»⁷². Assim, a intervenção política era apresentada como decorrente do facto religioso, isto é, da necessidade de explicitação pública da crença e da liberdade da Igreja.

«Os católicos portugueses agrupam-se, sob o ponto de vista do exercício da sua liberdade política em vários grupos»⁷³, expressam uma pluralidade que explicita também a autonomia da realidade política; contudo, para Abúndio da Silva, este facto deve encontrar-se orientado, sem perder de vista a necessidade de convergência dos católicos sob «uma bandeira só, a bandeira da Cruz, que vai dar combate, não à bandeira monárquica ou republicana, mas à bandeira de Satã»⁷⁴. Ou seja, se a Igreja «reconhece a todos os católicos a liberdade desta honesta divergência» partidária e «a lei civil também não a impede nem condena», a consciência dos católicos é chamada «a um a grande empreendimento, a um supremo esforço pela defesa da Religião e da Igreja, os católicos têm de por de parte estas divergências partidárias, para se unirem só como católicos e, assim unidos, darem luta aos seus adversários»⁷⁵.

O conjunto destas tarefas correspondia necessariamente a uma reforma interna da Igreja Católica, entendida como uma maior consciência dos deveres dos católicos e uma mobilização convergente numa união, conduzida pela autoridade episcopal. O movimento católico deveria, assim, encontrar «a sua inteira sujeição à direcção dos Bispos». Defendendo-se da acusação «de defender demasiadamente o procedimento do nosso Episcopado e até de exagerar a intervenção que lhes pertence na acção pública dos católicos»⁷⁶, insiste que «É a autoridade episcopal a única que pode fazer calar todas as rivalidades políticas e colocar os interesses religiosos acima de todas as preocupações partidárias»⁷⁷.

Esta necessidade de unidade sob a autoridade episcopal era convergente com o exercício da cidadania, ainda que fossem distintas. O exercício da cidadania apresentava-se, deste modo, como um direito e um dever dos católicos, através do exercício do voto, como eleitores, expressando simultaneamente uma forma empenhada – militante – de intervir na sociedade. A esta necessidade de participação nas eleições, quer parlamentares quer municipais, recusando a atitude de abstencionismo preconizada por certos sectores de católicos e monárquicos, Abúndio da Silva contrapunha uma argumentação na qual sublinhava a especificidade religiosa:

⁷² *Política religiosa*, p. 76.

⁷³ *Política religiosa*, p. 76.

⁷⁴ *Política religiosa*, p. 77.

⁷⁵ *Política religiosa*, p. 77.

⁷⁶ *Política religiosa*, p. 80-81.

⁷⁷ *Política religiosa*, p. 81.

«O resultado da acção [dos católicos] depende principalmente do cumprimento dos nossos deveres como eleitores. Não temos direito de fugir à batalha eleitoral, muito embora não possamos improvisar, de um instante para o outro, uma organização que nos sugere resultados definitivos. Desertar das urnas para deixar em plena e exclusiva expansão as forças dos nossos adversários, é mentir à nossa fé, é abandonar a Igreja no momento do perigo supremo. Onde pudéssemos apresentar candidatos nossos, devemos fazê-lo, não candidatos monárquicos ou republicanos, miguelistas ou manuelistas, mas candidatos *católicos*»⁷⁸.

A autonomia enquanto expressão da liberdade de um cidadão católico resultava e inscrevia-se no explicitar desta realidade específica, distinta da política partidária mas com implicações políticas, isto é, a afirmação do campo religioso como conjunto orgânico a par das outras dimensões sociais, e tendo na influência social da religião – cristianizar – a sua principal finalidade. O catolicismo era entendido, assim, como elemento fundamental de resposta à crise nacional, sentida e reconhecida pelo conjunto da sociedade. E estava em jogo, nesta acepção, o modo como a Igreja Católica formulava as questões que a sociedade vivia e o modo como estabelecia os pontos de aproximação ou de distanciamento em relação aos outros sectores sócio-culturais.

Na sua última publicação em vida, Abúndio da Silva reafirmava-se antes de mais como um católico que, a partir dessa condição, definia a sua intervenção social e política:

«Assim penso e assim procedo, muito embora os meus conspícuos e piedosíssimos contraditores digam que estou republicano ou republicanizado, e por isso me amaldiçoem: eu sinto-me apenas ferverosamente católico e apaixonadamente português, pronto para sempre a servir a Deus e à Pátria com todos os meus esforços, com todos os meus sacrifícios.

Sou assim, em nome da minha fé e dos meus princípios. Se a política do meu país um dia precisar da minha cooperação, há-de receber-me católico como sou; e se os católicos quiserem ajudar-me no meu labor em prol da Igreja, desassombradamente lhes declaro que só me unirei àquele que, separado por completo a causa religiosa de qualquer causa partidária, souberem ser súbditos lealíssimos dos poderes constituídos, seja qual for a forma destes.»⁷⁹

Em suma, Abúndio da Silva contribuiu para equacionar o posicionamento da Igreja e dos seus responsáveis em face da República, secundarizando o pro-

⁷⁸ *Política religiosa*, p. 78.

⁷⁹ *Política religiosa*, p. 83.

blema do regime e insistindo na necessidade de utilizar a legalidade como o espaço próprio da acção dos católicos. Não terá determinado esse posicionamento, pois outras personalidades seguiam o mesmo percurso intelectual e eclesiológico. Todavia, as suas posições, apesar das tensões públicas manifestadas, tiveram acolhimento junto de figuras da hierarquia católica e fizeram parte do debate interno ao catolicismo na época. Existem indícios que o arcebispo de Évora, D. Augusto Eduardo Nunes, apreciara a sua reflexão. A sua relação pessoal com D. António Barroso, bispo do Porto e figura determinante do episcopado, certamente que respaldou alguma desta influência. A sua amizade com o padre José Alves Correia da Silva, futuro bispo de Leiria ⁸⁰, não deixou certamente de contribuir para ecoar este modo de colar a condição e a intervenção dos católicos na República. Contudo, todos estes aspectos colocam a necessidade de se conhecer melhor os laços pessoais existentes entre certos responsáveis do movimento católico, os leigos e os responsáveis eclesiásticos, nomeadamente no modo como se foi prefigurando a estratégia de presença da Igreja Católica na sociedade portuguesa no século XX. Independentemente da influência directa, o pensamento de Abúndio da Silva transportava alguns dos filões que tiveram a sua fecundidade nas décadas seguintes, apesar do campo católico ser atravessado persistentemente por diversas sensibilidades.

2. SUBORDINAÇÃO E AUTONOMIA NA RELAÇÃO DO POLÍTICO COM O RELIGIOSO

A subordinação do político ao religioso não significava propriamente que se pretendesse que a Igreja tutelasse a governação do país. Abúndio da Silva tinha reservas sobre a excessiva intervenção política e partidária por parte do clero e exprimiu-as em diferentes momentos, como quando recusou a utilização do púlpito ou do confessionário para pressionar a consciência dos fiéis quanto à liberdade de voto, ou quando se referia à acomodação de algum clero aos ditames da política regalista constitucional.

Para Abúndio da Silva essa subordinação do político ao religioso assentava exclusivamente no facto de considerar que a religião estava capacitada para responder aos problemas da sociedade através daqueles que se afirmavam como católicos. Colocava a problemática da relação entre essas duas esferas – o político e o religioso – em termos da identidade, em face do que se apresentava como distinto; isto é, os cidadãos católicos, porque católicos, deviam escolher os programas políticos que considerassem mais adequados às suas convicções, primando politicamente, contudo, o dever de contrariar as forças que atacavam a religião e

⁸⁰ Diocese onde se situa Fátima, restaurada em 1918, um ano depois das aparições.

a Igreja. Para Abúndio da Silva era mais importante a condição católica dos protagonistas do que propriamente o objecto instrumental da sua afirmação: o mundo da política.

Preconizava, assim, o afastamento da condicionante político-partidária, para apelar:

«Afastemo-nos, portanto, [...] dessa malfadada política partidária que foi a causa da nossa ruína, e independentemente das ideias políticas de cada um de nós, consagramo-nos à acção católica nos seus múltiplos aspectos, sem comprometermos a Igreja com a Monarquia ou com a República para que possamos restituir à sua passada grandeza o Portugal crente, em cujos destinos temos a obrigação de confiar»⁸¹.

No que respeita à escolha republicana, como já foi referido, Abúndio da Silva não recusava considerá-la como hipótese para os católicos. Mas, à virtude republicana contrapunha a fé católica, não se podendo deixar de ver neste desiderato algum romantismo cívico, isto é, uma configuração da realidade através de um modo de ser que, por sua vez, a reflectia; prevalecia uma subjectividade, mesmo quando se não desconhecia o cientismo social e o positivismo. Isto é, a escolha republicana decorria da imposição dos factos, porque para o católico esta não advinha de uma preferência ideológica positivista ou laicista, somente que, diante da relatividade das formas de governação, a liberdade de escolha política devia estar intimamente ligada à convicção religiosa. Assim, a hipótese de um católico republicano resultava da legitimidade própria das escolhas políticas individuais, feitas sem, simultaneamente, abandonar as convicções e deveres decorrentes da fé.

Para além das questões ligadas ao tipo de regime político e à liberdade de escolha, próprias da evolução e das contingências sociais, ao articular o tradicionalismo com o pensamento leonino, Abúndio da Silva apontava a democracia como o plano onde o social, em particular na sua componente popular, se unia à religião. O desiderato desta íntima relação entre o social e a religião pretendia fornecer ao político a organicidade capaz de conjugar progresso e promoção das classes populares com harmonia social. Assim, entendia a democracia não como corrente político partidária, mas como expressão do movimento social e popular. Em *A Cruzada*, em 1908, escrevia: «Na ideia de democracia compreendem-se quatro conceitos fundamentais: a) ascensão das classes populares a mais alta cultura intelectual; b) ascensão das classes populares a uma moralidade maior; c) ascensão das classes populares a um bem-estar mais extenso; d) ascensão das classes popu-

⁸¹ *Cartas a um abade*, p. 421.

lares a uma influência política mais desenvolvida. A religião não é incompatível com nenhum destes quatro elementos; antes, através das idades, tem condicionado a sua existência e promovido o seu avigoramento»⁸². Assim, a democracia cristã era aquele conjunto de ideias e acções que dava corpo à iniciativa católica entre os sectores populares, ou seja, dava corpo à base social do catolicismo. E, por isto mesmo, Abúndio da Silva defendia que esta noção de democracia não podia estar sujeita e dependente dos interesses conjunturais político-partidários, daí ter ocupado um lugar de destaque no seu pensamento, nomeadamente quando tratou das questões em torno do voto e do movimento católico. Não estava na sua cogitação a valorização da democracia como projecto avançado e radical do liberalismo político e republicano⁸³, a sua concepção correspondia ao âmbito definido pela intervenção leonina sobre democracia cristã, entendida sobretudo como movimento social e religioso e não político-partidário. A democracia cristã surgia essencialmente como conceito onde o povo contava como objecto e sujeito da acção política. Teoricamente abordada, a democracia cristã envolvia um duplo aspecto: um certo romantismo social e a idealização do herói colectivo⁸⁴.

Abúndio da Silva definia o âmbito dessa concepção de democracia no interior da sua própria percepção religiosa da realidade, mas no reconhecimento da liberdade individual de escolha política por parte dos católicos:

«Entendo que a democracia, em qualquer país onde se estabeleça, será católica ou não poderá existir, porque arrancada do espírito cristão dará apenas e sempre uma anárquica demagogia. Mas porque ponho a tese de que a democracia será cristã se quiser democracia, longe de mim virar as guardas à fechadura e pretender que todo o católico haja de ser democrata. A democracia é, em si mesma, uma forma de Estado e uma forma de governo; e se eu pretendesse que todo o católico é obrigado a perfilhá-la, cairia no erro que tanto combati nos nacionalistas e seria eu que, por minha vez viria enfeudar a Igreja a uma forma política»⁸⁵.

⁸² *A Cruzada*, n.º 1, 4 de Março de 1908, p. 11.

⁸³ Abúndio da Silva estabelece a distinção entre democracia e república ao escrever: «[...] que *democracia* não quer necessariamente dizer *república*, no sentido corrente e vulgar em que esta palavra é agora usada. A república é, evidentemente, a forma mais natural e mais completa da democracia, mas não nos desviaremos com palavras quando chega a ocasião de aplicar as doutrinas aos factos. No passado e no presente conheço estados que se chamam *repúblicas* e são monarquias que são indubitavelmente repúblicas: México com Juárez ou Venezuela com Castro foram monarquias absolutas com um rei temporário e electivo; a Bélgica dos Leopoldos e de Alberto I é uma república parlamentar e democrática com um presidente vitalício e hereditário. Aqui está um assunto de palpitante interesse e actualidade, mas não cabe nestas cartas, e por isso me não demoro nele e passo a outro ponto» (*Cartas a um abade*, p. 157).

⁸⁴ Esta idealização do herói colectivo – o povo – se tinha as suas raízes no tradicionalismo de Abúndio da Silva, era também fortalecida pelo seu organicismo social.

⁸⁵ *Cartas a um abade*, p. 153-154.

Considera que a democracia não só não é incompatível com a religião cristã, como, pelo contrário, numa valorização tomista, conduz os católicos a uma prática que, sendo religiosa, é consequentemente democrática:

«Eu creio e sustento que a inteligente profissão do catolicismo predispõe o nosso espírito para abraçar a democracia, e na minha religião e nos mais célebres teólogos medievais, sem esquecer S. Tomás, encontro sólidos e indestrutíveis apoios à minha orientação democrática. *A priori* concluo que o cristianismo me conduz à democracia porque promove, favorece e quer a maior expansão da pessoa humana, o completo desenvolvimento do nosso ser; porque assenta a sua acção social sobre o princípio da igualdade de todos os homens e da fraternidade que nos une como filhos do mesmo Pai celeste; porque o Evangelho é a condição primária de todo o verdadeiro progresso e a democracia é o termo natural do progresso político»⁸⁶.

Donde, concluía ainda, ser «neste sentido que eu tenho perfilhado, dito e escrito a fase de que a Democracia é filha do Evangelho. Mas esta democracia, nas formas que reveste, nos órgãos que constrói para seu funcionamento, nas integrações políticas e sociais que realiza nunca se nos imporá como uma exigência do dever religioso, como uma obrigação de consciência, mas tão somente como a consequência natural, e direi lógica, de uma longa evolução histórica»⁸⁷. E, nesta perspectiva, vai mesmo mais longe, ao proclamar: «Não hesito em afirmar que, em um povo chegado a um certo grau de civilização, a democracia é a forma política que mais belamente traduz o Evangelho; mas – ressaltava, de novo – ergo-me contra quem pretender sustentar o que o católico, como católico, é obrigado a perfilhar as formas que a democracia reveste em um país e em uma época determinada»⁸⁸.

Em Portugal, mais do que uma teoria, este ideal encarnara em realizações, entre outras, dos Círculos Católicos de Operários, dos Congressos das Agremiações Populares Católicas, de jornais como *O Grito do Povo* ou *Democracia Cristã*. Muitas destas dinâmicas organizativas, privilegiando a noção de centro católico – a união dos católicos para além das divisões partidárias –, relativizavam tendencialmente a perspectiva de intervenção político-partidária, o que se manifestara, por exemplo, aquando da constituição do Centro Académico de Democracia Cristã (1901) contemporâneo da formação dos Centros Nacionais (1901) e, depois, do Partido Nacionalista (1903), colocando a problemática da democracia cristã no âmbito do social como expressão mais ampla do

⁸⁶ *Cartas a um abade*, p. 154.

⁸⁷ *Cartas a um abade*, p. 156

⁸⁸ *Cartas a um abade*, p. 156-157.

movimento católico. Todavia, em determinados círculos católicos, esta noção de democracia cristã, contrariamente ao entendimento de Abúndio da Silva, acabaria por se diluir ou confundir com o projecto nacionalista.

Para Manuel Abúndio da Silva a democracia e a participação política eram entendidas nos seguintes termos: «Eu sou um democrata convicto, mas as fontes onde vou beber as formas da democracia portuguesa, que eu sonho e amo, são as nossas tradições nacionais, é o nosso tipo histórico poderosamente afirmado durante a primeira e a segunda dinastia, e depois gradualmente abastardado durante os reinados brigantinos»⁸⁹. Era, portanto, uma concepção da democracia assente no tradicionalismo político, como a dimensão popular enquanto fundamento do poder político. Assim, e a par desta problemática, em Abúndio da Silva persistia uma noção de democracia veiculada através desse tradicionalismo que a legitimava essencialmente como um retorno a uma ordem sócio-política anterior que tinha sido como que degradada:

«Em Portugal, a democracia não é uma novidade, é uma tradição, que se começou a obliterar durante a dinastia de Bragança e quase se perdeu de todo durante a hipocrisia constitucional. Se hoje vejo certos conservadores, amantes da Ordem, olharem apavorados para domínio disso que eles chamam *a rua*, eu volto-me para o passado, e em vez de maldizer dessas multidões que hoje tudo ameaçam perturbar com a sua ousadia e as suas exigências, antes condeno, com toda a indignação, aqueles que, abusando da sua ignorância e da e da sua ingenuidade, as desorientaram e perverteram, pondo ao serviço de ruins paixões esse borbulhante caudal de força e de brio que houve sempre na plebe portuguesa»⁹⁰.

Por isto mesmo, e diante a implantação da República, estabelecia um voto ou desafio para o futuro revestido de uma crítica indirecta à situação e à leitura da realidade assente em binómios redutores, como por exemplo, tradição *versus* progresso:

«Estabeleça-se, [...] um regime franco e genuinamente democrático, e benvindo ele seja reatamento duma tradição interrompida e como satisfação às justas reclamações do nosso tempo. Eu amo o passado, mas sem abarcar no meu amor também os seus abusos, os seus erros e as suas misérias; mas não amo menos o progresso, a nossa idade com todas as suas conquistas e com a reparação que tem dado a tremendas injustiças e desigualdades do pretérito. Desejo que se restaure e conserve o bom dos tempos antigos, que se acaute-

⁸⁹ *Cartas a um abade*, p. 153.

⁹⁰ *Cartas a um abade*, p. 317-318.

lem e avigorem os grandes princípios que enaltecem a nossa antiga sociedade, mas que seja esse bom que venha para o século XX e não sejamos nós que tenhamos de regressar ao século XV ou XVI; e por isso eu ingenuamente imaginei que a República nova, retomando em 1910 [...] obedeceria na sua organização, constituição e funcionamento à realização do seguinte ideal: Reconhecimento à família e ao seu natural prolongamento, a escola do direito de ensinar, que o Estado moderno pretende monopolizar e absorver; restituição ao município da franquia de administrar livremente os seus interesses, hoje geridos sob a férrea tutela do poder central: substituição da artificial criação do distrito pela região natural da província, com o direito de criar e aperfeiçoar a sua legislação privativa e dirimir os interesses regionais sem dependências burocráticas; a par duma câmara popular, eleita por todo o país segundo o princípio da representação proporcional, uma outra câmara para a qual todas as classes sociais, desde a agricultura, a indústria e o comércio até à força armada, à magistratura, ao professorado, às corporações científicas, ao clero, tivessem o direito de deputar especiais delegados, de modo a constituírem um corpo legislativo que traduzisse a grande e justa aspiração da representação profissional; atribuição ao Chefe do Estado do livre exercício de faculdades que estão actualmente usurpadas pela oligarquia de gabinete e pelo despotismo parlamentar. Em resumo, [...] eu imaginei que a República seria capaz de outorgar a emancipação dos novos servos feitos pelo liberalismo em nome da liberdade, devolvendo aos indivíduos e às pessoas morais os direitos que o chamado Estado moderno lhes usurpa e que um poder lealmente democrático, justo, cristão, tem obrigação de reconhecer-lhes»⁹¹.

O elenco deste conjunto de expectativas em face da República assinalava, de certo modo, os principais pontos que o próprio autor consignava como fundamentais para definir o campo de intervenção dos católicos na sociedade. E, ao evocar o contexto da implantação da República, Abúndio da Silva esclarecia o seu pensamento ao considerar que «esta demagogia e este jacobismo, que têm formado o cortejo da nascente República, hão-de cair extenuados, e esta luta de agora, talvez longa, talvez ainda por muito tempo cruelíssima, há-de também ceder – à cruz e ao Evangelho. Não sei quanto tempo durará este estado de dor, de atribulação e de luta; ocupará toda a nossa vida e a nova geração que desponte talvez não viva o tempo suficiente para assistir ao seu epílogo; mas – em tom confiante, apelava ainda – os católicos portugueses reconhecerão a necessidade de recomeçar uma vida de criterioso trabalho, confessarão os seus passados erros e votar-se-ão a obras que, há dois anos ainda, taxavam de utópicas ou de inopor-

⁹¹ Cartas a um abade, p. 320.

tunas. A última palavra será para a nossa causa, e a Democracia, purificada de todos os vícios, será cristã e será o timbre da nossa vida política e social» ⁹².

Ao considerar que «a doutrina da Igreja é imutável e superior a todas as contingências das épocas e das civilizações, ao passo que as formas democráticas são sempre o produto duma evolução histórica» ⁹³, distanciava-se, quer do tradicionalismo, quer do modernismo político, porque «nem o erro dos velhos reaccionários para os quais a democracia era a heresia, nem o erro dos modernos silhonistas para os quais a democracia era como um dogma de fé» ⁹⁴ deviam ser seguidos.

Em Abúndio da Silva não existia uma percepção da democracia-cristã, enquanto tal, como uma realidade político-partidária, mesmo se não deixava de reconhecer e existência de incidências políticas. Partilhava o horizonte da democracia cristã, mas era a religião, não como facção mas como realidade própria, especificamente direccionada para o povo, que considerava de forma matizada, seja valorizando a organicidade deste conceito, seja atendendo às diferenciações sociais que o atravessavam. Por isto, insistiu, sobretudo, num programa de renovação do catolicismo. Acabou certamente por potenciar e valorizar a divisão política entre os católicos, não como um bem em si, mas porque pretendeu expressar e combater o que considerava ser incompatível com essa renovação.

3. O POLÍTICO COMO FACTOR DE DIVISÃO RELIGIOSA

Neste contexto e no interior desta problemática, a política como factor de divisão entre os católicos constituiu uma dificuldade fundamental para o catolicismo, bem patente na obra e na actuação de Abúndio da Silva. Esta dimensão permite compreender, talvez como consequência, por que é que se gerou uma profunda visão negativa da actividade político-partidária entre os católicos portugueses, atitude que ganhou peso, marcando durante muito tempo o seu universo. Esta divisão, prolongando-se durante toda a República, traumatizou, sem dúvida, alguns sectores, e criou muitas lutas e tensões que facilitaram a emergência de um certo catolicismo, encarando a actividade política como suspeita e como algo exterior ao terreno eclesial, numa atitude essencialmente defensiva.

Mas esta divisão não foi só fruto do circunstancialismo político. Apesar da fragilidade de um pensamento teológico atento a estas questões, praticamente inexistente ou bastante limitado, a divisão entre os católicos era reveladora de uma certa diversidade teológica ou de diferentes sensibilidades religiosas. Isto é,

⁹² *Cartas a um abade*, p. 152-153.

⁹³ *Cartas a um abade*, p. 157.

⁹⁴ *Cartas a um abade*, p. 157.

pode descortinar-se existir uma relação mais explicativa da articulação entre a diversidade de posicionamento político e problemas como a tolerância e a intolerância ⁹⁵, a compreensão da missão da Igreja, da ideia da salvação ou da imagem de Deus. A diversidade nas estratégias políticas dependia dos objectivos a atingir e estes tinham a ver com as concepções de homem, de sociedade, de Igreja e de Deus. Por outro lado, o medo da divisão entre os católicos dizia respeito também ao receio da divisão doutrinal, sobretudo por parte de uma Igreja nacional que nunca fora confrontada frontalmente com a reforma protestante, nem com nenhum movimento significativo de heterodoxia doutrinal até finais do século XIX ⁹⁶. A prática política surgia como o espaço onde se dava um processo de diferenciação social, cultural e religiosa, necessariamente teológica e espiritual. A prática política constituía, assim, uma necessidade, ao mesmo tempo que, pela divergência de interesses, surgia como lugar de divisão e de desunião entre os católicos e, conseqüentemente, deveria ser evitada, pois introduzia no catolicismo uma problemática conflituosa e de contradição, que questionava a verdade religiosa.

A acção e o pensamento de Manuel Abúndio da Silva são testemunhos desta vivência, na medida em que a questão religiosa, sendo crucial como instância de afrontamento, implicava considerar que «A paz religiosa é o preço da salvação e do engrandecimento de Portugal» ⁹⁷. «A grande reconciliação nacional só pode

⁹⁵ Esta problemática foi recorrente na época, antes de mais porque colocava a questão da possibilidade da existência em simultâneo de diversas referências religiosas e princípios ideológicos. As dificuldades subjacentes a esta relação entre universos mentais e comportamentais diferenciando, senão distintos e em oposição, resultava da percepção do lugar da verdade, como crença individual e, não menos relevante, como crença social, onde se jogava a questão da liberdade e da liberdade de consciência. Na colecção «Ciência e Religião» (cf. Anexo III, p. 476-481) fora publicado, em 1915, um opúsculo de E. Vancard – *A tolerância religiosa*, onde se referia que «a liberdade pode e deve ser limitada para não degenerar, a breve trecho, em licenciosidade. Resta fixar-lhe os limites. Pois foi exactamente o que a Igreja procurou fazer condenando a liberdade absoluta, não só de imprensa, mas também da consciência humana. [...] de forma alguma pensa em violar o santuário intangível da consciência, porque, se consideramos a liberdade sob este ponto de vista, a Igreja pronuncia-se pela liberdade de consciência. O que ela faz apenas é encarar os deveres das criaturas relativamente à verdade dogmática, e a Deus; e sob este último aspecto declarar que ao homem não é facultativo aceitar ou repudiar, a seu belo prazer, a religião revelada. [...] a Igreja, [...] de modo algum poderia admitir a legitimidade de tal indiferença, e é neste sentido, e só nele, que é intolerante. Suponhamos a Igreja a ensinar a liberdade absoluta de consciência; seria a mesma coisa que a academia das ciências vir proclamar o direito de dizer que dois e dois fazem cinco, ou que, em todo e qualquer caso, esta opinião nenhuma importância tem nas ciências matemáticas» (p. 46-47). Assim, em torno da tolerância e da intolerância na sociedade colocava-se o problema da extensão da liberdade e dos parâmetros que a fundamentavam, nomeadamente na apreciação sobre a relatividade dos factos e ideias entre si decorrente da própria modernidade. Para o campo católico, a autêntica liberdade de consciência, em relação à qual se colocava as questões da tolerância e intolerância, correspondia ao reconhecimento e adequação à verdade da revelação, a qual tinha na Igreja a sua legítima mediação e interpretação. Donde, com maior ou menor intensidade, esta problemática retornava ao seio do catolicismo também como uma questão de eclesialidade.

⁹⁶ António Matos Ferreira – Heterodoxia. III. Séculos XIX-XX. In *DHRP*, vol. 4, p. 400-405.

⁹⁷ *Cartas a um Abade*, p. 413.

fazer-se na liberdade e no respeito das consciências, e para isso exige-se a união dos católicos entre si e dos católicos com os homens de bem de todos os partidos e crenças»⁹⁸. A sua reflexão era clara e suficientemente explícita. A questão não era a de regime, mas do modo como este encarava a religião. Ele próprio admitia a separação da Igreja do Estado, como modo de respeitar a autonomia e acção daquela.

Na sua perspectiva, a resposta à crise nacional não podia ser feita contra a religião católica, o que implicava a cooperação dos católicos com os homens de bem de todos os outros quadrantes. Em 1910, em *Questões actuaes*, Abúndio da Silva já escrevia: «Diga-se o que se disser, a formação de um bloco conservador é inevitável em um futuro breve, [...] Esse bloco não pode ser outra coisa senão uma união de conservadores contra a união radical dos partidos extremos que combatem com o mesmo ardor, a monarquia conservadora e a acção católica»⁹⁹. Com a implantação da República, as suas ideias principais permaneceram reflectindo o pensamento leonino sobre a natureza do poder político e a necessidade de autoridade e governo na sociedade. Constituindo o centro da sua percepção sobre a acção dos católicos, relembra que «a sucessão de um governo a outro é uma necessidade social», esclarecendo com insistência: «o que não se pode dizer, sem negar as próprias palavras de Leão XIII, é que o Papa ensinasse que da aceitação dos poderes constituídos e da colocação das reclamações religiosas do terreno constitucional, resultava para os católicos a obrigação de renunciar às suas opiniões políticas para todos se declararem partidários da forma estivesse estabelecida»¹⁰⁰. «Concluamos – são ainda palavras suas – a doutrina da Igreja católica não força ninguém a seguir um partido político determinado; ela obriga todos os cidadãos a acatarem e respeitarem o poder constituído, seja qual for a sua forma, e é abusivo. É absurdo, invocar o catolicismo para obrigar alguém a ser monárquico ou para impedi-lo de ser republicano»¹⁰¹.

A sua reflexão e o seu combate políticos não correspondiam exclusivamente a um enfrentamento dos sectores não católicos; a sua análise era bem mais complexa, pois tinha em conta a responsabilidade dos católicos no interior do evoluir político da sociedade portuguesa. Afirmava a este propósito: «sustentei que devíamos por de lado a já falida tentativa de um partido católico para assentarmos a nossa acção sobre uma união católica, que pairasse acima de todas as divergências dos partidos e não colasse sobre cada católico o rótulo de uma facção»¹⁰²; «eu acabei por formular um plano de acção católica no campo social, político e religioso que, nas suas linhas essenciais e características, é o mesmo

⁹⁸ *Cartas a um Abade*, p. 418.

⁹⁹ *Questões actuaes*, p. 127. O mesmo defendera aquando da sua candidatura a deputado nacionalista.

¹⁰⁰ *Política religiosa*, p. 22.

¹⁰¹ *Política religiosa*, p. 32.

¹⁰² *Política religiosa*, p. 68.

que, pouco depois, o nosso Episcopado traçou com mão segura e indiscutível autoridade»¹⁰³ – concluía em 1913.

Não rejeitando o seu conservadorismo político, Manuel Abúndio da Silva denunciava o oportunismo dos que se servem da religião unicamente para obter dividendos partidários. E, «recordando os dois dias históricos da queda do constitucionalismo cartista», avaliava as responsabilidades históricas dos diversos actores do seguinte modo: «esses homens, esses chefes militares, que podiam frustrar o movimento revolucionário, apenas traduziram, na sua passividade, o estado de altura da nação. Esta não era republicana, e por isso não se pode dizer que eles fizeram a República; mas a nação reconhecia que a monarquia constitucional estava desacreditada e não podia subsistir, e por isso também eles nada fizeram para a salvar. E quem desacreditou a monarquia? Os monárquicos, per-tencendo um bom quinhão na tarefa àqueles católicos nacionalistas que foram o elemento mais irrequieto do último bloco...»¹⁰⁴. E proclamava: «eu quero que os monárquicos sejam primeiro católicos»¹⁰⁵, retomando a ideia já defendida em confronto com o nacionalismo católico. O projecto de união, mais do que uma vontade possível, era um desejo, um projecto que significava uma mudança de fundo do próprio modo de ser do catolicismo e dos católicos na sociedade portuguesa. Este modo de colocar as questões não correspondia, em Abúndio da Silva, a uma vontade de marginalização de sectores católicos, nem tão pouco à superação das diferenças e divisões entre católicos pela aceitação ou resignação diante das forças políticas, nomeadamente anti-religiosas. O que evidenciava o seu pensamento eram algumas das questões que se colocavam, e que se mantiveram no futuro, em relação à formulação da estratégia da Igreja Católica portuguesa, em face da relação dos católicos com a política e da conjugação, pela aceitação ou não, da diversidade de atitudes sócio-políticas no interior do próprio catolicismo¹⁰⁶.

Foi a prática dos católicos que, no início do século XX, forneceu a ocasião mais exigente para a elaboração de uma reflexão sobre o catolicismo e a realidade social, política e cultural portuguesa, isto é, para compreender o modo como a crise nacional esteve presente na reflexão e na acção do movimento católico. No final da Monarquia Constitucional e durante a Primeira República, o conceito de

¹⁰³ *Política religiosa*, p. 69. Vejam-se nomeadamente as Pastorais Colectivas do Episcopado Português em 1911, sobre a política religiosa republicana e a promulgação da Lei da Separação, e em 1913, apelando à união e à mobilização dos católicos.

¹⁰⁴ *Política religiosa*, p. 70-71.

¹⁰⁵ *Política religiosa*, p. 71.

¹⁰⁶ Tal persistência constituiu os principais vectores do desenvolvimento do catolicismo português até ao período em que a realização do II Concílio Vaticano desenvolveu outras referências eclesiológicas e estabeleceu outros marcos de relação entre a Igreja e a sociedade. Cf. António Matos Ferreira – *Le catholicisme au Portugal (1914-1958)*. In *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, vol. 12, p. 403-417; e, do mesmo autor, *Catolicismo*. In *Dicionário de História de Portugal*. Suplemento, vol. 7, p. 257-269.

«bloco conservador»¹⁰⁷ recobria, em grande medida, parte do *establishment* monárquico e do referencial católico, sectores defensores de uma ordem sócio-política e de valores considerados retrógrados, reactivos e reaccionários. O catolicismo, tomado como um todo, era colocado no âmbito da contra-revolução pelo republicanismo, particularmente na sua expressão de liberalismo radical¹⁰⁸. Todavia, tal posicionamento resultava de uma apreciação dicotómica, relativa no espectro político da altura, e necessariamente ambígua¹⁰⁹.

A relação entre o catolicismo e o espectro político-partidário da época não se reduzia à simples tradução da existência ou não de uma organização que, em eleições e no parlamento, assumisse uma legitimidade defensora das posições católicas. O meio católico opôs-se, de certo modo, ao republicanismo entendido como radical, mas entendeu também contornar a questão monárquica quer pela perspectiva do Centro Católico, quer pela reorganização e desenvolvimento do próprio movimento católico¹¹⁰.

A questão religiosa constituiu-se, assim, como factor charneira na transformação do Estado e na recomposição do catolicismo português, seja pela conjugação da legislação sobre matérias religiosas, que conduziram à delimitação do próprio fenómeno religioso e respectiva institucionalização na sociedade, seja pelo estabelecimento de um regime de separação conducente à redução do espaço da Igreja Católica mas também obrigando-a a determinar a sua especificidade, seja, ainda, pelo facto de ter levado o Estado, em momentos sucessivos, a reconhecer o estatuto jurídico da autoridade eclesiástica, possibilitando uma nova percepção da sua autonomia¹¹¹. Este processo foi conflituoso, mas acabou por gerar novos entendimentos sobre a política e a religião, sobre as implicações da crença e o exercício da cidadania. Se, durante a Primeira República, teve relevância como referência discriminativa o posicionamento partidário em relação ao sector da esquerda do Partido Republicano e à constituição do Partido Republicano Democrático – a linha afonsista –, o que prevalecia no campo cató-

¹⁰⁷ Todavia, para Abúndio da Silva, a noção de «bloco conservador» integrava sobretudo as forças políticas que não hostilizavam obviamente a religião e a Igreja Católica, isto é, não encarnavam a herança revolucionária descrençadora.

¹⁰⁸ Cf. António Matos Ferreira – I República: catolicismo e direitas políticas. *História*. 67-68 (2004) 28-37; 40-49.

¹⁰⁹ Esta percepção dicotómica da realidade afectou também o campo católico. Entre os católicos, expresso em debates como os que opuseram os redactores do jornal *Época* aos dirigentes do Centro Católico Português, geraram-se tensões persistentes, onde a autoridade eclesiástica, episcopal e pontifícia, teve necessidade de intervir. Cf. Manuel Braga da Cruz – *As origens da democracia cristã*, p. 277-305.

¹¹⁰ Cf. Paulo F. Oliveira Fontes – O catolicismo português no século XX: da separação à democracia. In *HRP*, p. 129-174.

¹¹¹ O reconhecimento do estatuto jurídico da Igreja Católica pela República foi lento, tendo contribuído para isso as questões ultramarinas que, no pós-Primeira Guerra Mundial, conduziram aos primeiros acordos sobre a actividade missionária, a partir de 1918, e ao restabelecimento das relações diplomáticas entre a República Portuguesa e a Santa Sé (1918-1919).

lico era a vontade de politicamente se situar no centro, encarnando simultaneamente a equidistância entre forças partidárias e a união como factor de estabilidade e coesão sociais; entendimento esse que estabelecia o modo como devia ser o procedimento católico em ordem a fornecer a concórdia social e política, considerada necessária.

Enquanto espaço de elaboração e enquadramento social, o catolicismo persistia fornecendo à sociedade estruturas de mobilização e referências de resistência à mudança, proporcionava a formulação de sentidos para a vida, integrando componentes decorrentes das vivências experienciadas em confronto com as mudanças sociais, assim como oferecia meios que contribuíam para a sobrevivência de um espaço colonial e imperial, nomeadamente através da actividade missionária. Neste período em que a Igreja Católica foi gerindo a sua relação com o regime republicano, podem referir-se cinco vectores que sustentaram a intervenção católica, fornecendo-lhe peso e influência: a imprensa católica e os empreendimentos editoriais¹¹² que permitiam o importante trabalho de propaganda e de divulgação do pensamento e das actividades católicas; o associativismo com forte protagonismo dos leigos, em particular das mulheres e estudantes, que permaneceu com capacidade de iniciativa e contribuiu para criar novas experiências de intervenção católica; a pregação e a assistência religiosa desenvolvidas por determinadas figuras eclesíásticas; a permanência da vida religiosa consagrada, que subsistia organizada no exílio ou que encontrava novas formas de se manter internamente¹¹³; e o programa político que acabou por ganhar corpo no Centro Católico Português, a partir de 1917, procurando unir e mobilizar os católicos nas urnas e em torno da respectiva actividade parlamentar. A articulação entre os desideratos religiosos e a sua projecção sócio-política patenteou a conjugação de um dinamismo regenerador com o ideal de tornar viável o país através do recurso à exaltação mística, reparadora dos distúrbios existentes, e apresentando a articulação entre piedade popular e a iniciativa de leigos e eclesíásticos, ou ainda o desempenho da autoridade eclesíastica, com preocupações de atender à conjuntura política¹¹⁴.

¹¹² Durante a Primeira República destaca-se a editorial *Veritas* e a sua rede de divulgação que se estabeleceu a partir da Guarda, sob o impulso sucessivo de personalidades como os bispos da diocese D. Manuel Vieira de Matos (1903-1914), posteriormente arcebispo de Braga, e D. José Alves Matoso (1914-1952), bem como o padre Manuel Mendes da Conceição Santos, futuro arcebispo de Évora.

¹¹³ Como exemplo desta atitude, ainda em 1911 e 1912, pode ser evocada as negociações com as autoridades republicanas para que, a pedido destas, as irmãs dominicanas de Santa Catarina de Sena, cuja superiora geral era Teresa de Saldanha, ingressassem no Sanatório da Parede como responsáveis, garantindo o trabalho de assistência e enfermagem aos doentes.

¹¹⁴ Tal processo está evidenciado numa arqueologia possível, mais ou menos profunda, sobre Fátima como o grande acontecimento da época, catalizando muitos vectores espirituais e religiosos no interior do catolicismo português, que demonstra ou ilustra um universo de formas mentais e religiosas em trabalho, gerando um *locus* de emergência de sentido e de mobilização. Cf. Paulo F. Oliveira Fontes – O catolicismo

A partir do registo conservador ou reaccionário em relação à sociedade demo-liberal, a Igreja Católica Romana transformara o desiderato da sua liberdade e autonomia em relação ao Estado. Reconhecendo este como mediação fundamental da «boa ordem» social e da autoridade, a colaboração com a ordem política subordinava-se ainda à lógica do *ralliement*, mas requeria também a autonomia do religioso em todas as suas vertentes de implicações sociais, reivindicando do Estado a sua colaboração como consequência da vontade deste possibilitar numa ordem moral e não laicista.

A autoridade eclesiástica como tal recusara sempre assumir-se como elemento conspirador contra a ordem política estabelecida, rejeitando publicamente agir fora da legalidade. Mesmo quando resistiram à legislação republicana, os bispos não deixaram de se dirigir publicamente às autoridades políticas, nomeadamente ao Presidente da República, encaminhando para as instâncias político-institucionais as suas posições de repúdio. Esta posição era consentânea com o princípio doutrinal do respeito devido às autoridades políticas e civis, o qual tende a posicionar, em termos políticos, o meio católico como eminentemente conservador em relação à ordem estabelecida¹¹⁵. Se a Igreja Católica Romana nunca se empenhou hierarquicamente como um todo, ou de forma abrangente, na contestação ou na oposição à Primeira República, o episcopado, contudo, reagiu e mobilizou os católicos não contra o regime em si, mas contra as leis consideradas laicizadoras e atentatórias da autoridade católica, vindo a gerar-se progressivamente um clima de reconhecimento e aceitação do regime político.

Assim, se havia uma tendência uniformizadora que, através do religioso, recobria o comportamento dos católicos no final da Monarquia Constitucional e durante a Primeira República, esta atitude não totalizava o comportamento político nem das instituições religiosas, nem da população que se afirmava católica. Foi no âmbito desta diferenciação que o pensamento e a acção de Abúndio da Silva se projectaram. Havendo, contudo, predominâncias, a Igreja Católica tendia a funcionar como um todo, expressando-se como organização autónoma e independente em face do Estado. E, neste sentido, a autoridade eclesiástica acabou por admitir o valor da separação em relação ao Estado. Não obstante, o entendimento desta separação não só recusava o que considerava ser a hostilidade do Estado em relação à Igreja Católica, como reafirmava o dever do Estado em colaborar com ela, na medida em que entendia desempenhar uma actividade intransmissível, de origem divina, de realização – de salvação – dos indivíduos em sociedade. Este entendimento da sua missão, da sua função, projectava-se nas

português. In *HRP*, vol. 3, p. 152-159; ou ainda Bruno Cardoso Reis – Fátima: a recepção nos diários católicos (1917-1930). *Análise Social*. 158-159 (2001) 249-299.

¹¹⁵ Cf. António Matos Ferreira – A Igreja e a República. In *História de Portugal dos tempos pré-históricos aos nossos dias*. Dir. João Medina, vol. 10, p. 339-361.

suas reivindicações sócio-políticas como um todo e determinava, em larga medida, o envolvimento dos católicos na sociedade, em particular daqueles que se assumiam com militantes, como líderes do movimento católico nas suas diversas formas, clérigos ou leigos. Foi esta deslocação de atitude que Abúndio da Silva enunciou e propagandeou, não sem disputar outras sensibilidades e outros pontos de vista.

A questão central do quadro político no qual se moveram os católicos durante a Primeira República encontrava-se, então, nas mundividências onde assentava a natureza desse mesmo religioso, o qual valorizava a tradição, a autoridade, a defesa da harmonia social fundada na ordem natural como expressão da vontade de Deus, na hierarquização das relações humanas e sociais, numa espiritualidade sacrificial e reparadora, na perspectiva da submissão como forma vinculativa em relação a uma ordem superior. Todos estes aspectos, transportados pelas vivências religiosas, contribuíam para configurar as mentalidades e estas conduziam e motivavam determinadas opções e práticas políticas.

Por tudo isto, importa considerar que a divisão não era só política, mas mental e religiosa; afinal, um catolicismo em contraponto a outro catolicismo. Estava-se longe de uma eclesialidade assente no pluralismo, o que contava na época era a união, desiderato próprio do fusionalismo religioso. E, portanto, a manifestação de outras formas de entendimento da relação entre os católicos e a sociedade despertava animosidade e desconfiança e era percebida como potenciadora das forças contrárias à Igreja. Ora, Abúndio da Silva, não rejeitando esta concepção unitária, assumiu – e exactamente em nome dela – o afrontamento interno ao catolicismo sobre o modo como a Igreja devia agir, como lhe competia intervir na sociedade.

4. SER CATÓLICO E SER CIDADÃO EM ABÚNDIO DA SILVA

Até ao final de sua vida, Abúndio da Silva, atravessando diversas conjunturas, nunca renegou o seu legitimismo originário. Mas, para um legitimista, em que medida e com que alcance se colocava a questão da cidadania, necessariamente associada e articulada com a sua herança revolucionária?¹¹⁶ Como membro da

¹¹⁶ Entre católicos, a herança revolucionária não se apresentava como uma realidade unívoca. Passado um século dos acontecimentos franceses, permanecia no horizonte católico a referência dum profundo trauma de destruição e de perseguição, mesmo se estabelecidas novas formas de cooperação com a realidade política saída dessa ruptura sócio-política, cultural e religiosa. Ao longo do século XIX percorrera-se um longo caminho, desde a recusa intransigente até à valorização de uma nova realidade que conduzira o cristianismo a redescobrir uma nova percepção de si e uma nova linguagem para se exprimir. Sobre alguns destes aspectos no universo católico português, cf. Manuel Clemente – Os católicos portugueses e os princípios de 89. *Communio*. 6: 3 (1989) 250-264.

sociedade, Abúndio da Silva entendia a determinação individual nas suas obrigações, nos seus deveres para com Deus e para com essa mesma sociedade. Assim, formulava a problemática do indivíduo e da cidadania a partir do exercício de um dever para com a própria sociedade, como o explicitara nos termos de *O Dever presente* (1908), *Nacionalismo e acção catholica* (1909) e, de modo particular, em *Igreja e política* (1911). Estas questões foram-se focando ao longo de mais de uma década, onde a sua reflexão sobre a sociedade e o movimento católico o conduziu à questão política, à relação desta com a questão religiosa, à valorização do voto e ao reconhecimento da liberdade de consciência na sua compatibilização com a autonomia e a liberdade da Igreja. Isto é, ao colocar-se na sociedade a partir da religião, Abúndio da Silva encontrou necessariamente a problemática política como prática do viver em sociedade, acabando por valorizar a liberdade na sua dupla acepção: a liberdade da religião, enquanto expressão de uma ordem primeira e transcendente; e a liberdade de voto, enquanto concretização da capacidade livre de escolha de cada um sobre as diferentes questões sociais e políticas. Praticante da doutrina do magistério católico, afirmava-se cidadão católico, articulando essas dimensões que, apresentando-se autónomas, residiam e persistiam na mesma pessoa. A este propósito, e no contexto da implantação do regime republicano, Abúndio da Silva afirmava:

«Pela minha parte na microscópica pequenez do meu valor, eu cumpri para com o regime nascente o meu dever de católico e de português. Como católico, senti-me obrigado a acatar o poder público na forma que ele reveste, a aceitá-lo sem pensamentos reservado, como a Santa Sé ensina; e porque então ocupava um lugar de evidência na imprensa e era, à falta de melhor, o porta-bandeira dum grupo de católicos que se afastava da orientação dos nacionalistas, não precisei de mais do que substituir o meu pobre artigo-de-fundo pela transcrição das passagens mais importantes de duas cartas de Leão XIII. Estava com o Papa, seguia o Papa, obedecia fielmente aos ensinamentos do Papa, e portanto sentia-me forte para resistir a todas as crítica e censuras que porventura viessem, fosse qual fosse a sua procedência.

Como português, como cidadão livre, sabe [...] quais eram as minhas mais íntimas e mais amadas convicções políticas. Quando entendi dever consagrar todos os meus pequenos dotes e energias ao movimento católico, eu, obediente à voz de Roma, enrolei de vez a minha bandeira político-partidária e fui pôr o meu labor onde a Santa Sé me ordenava que o pusesse: no campo da legalidade estabelecida»¹¹⁷.

¹¹⁷ *Cartas a um abade*, p. 149-150.

Na sua visão religiosa providencialista, confessava: «ao dar-se o abalo de 5 de Outubro, senti acordar todo o meu passado e não pude deixar de ver no grande acontecimento o dedo da Providência divina. Sem a menor saudade vi cair o constitucionalismo, ao qual os católicos pouco ou nada têm que agradecer, e no advento de um novo regime entrevi a possibilidade de se restaurar o velho tipo nacional e de, mesmo com a República, se unir o presente ao passado e reatar o fio quebrado pela burla constitucional»¹¹⁸. Ou seja, a implantação da República surgia como oportunidade de reatar uma tradição, no sentido de «se restaurar» as liberdades antigas em relação às quais o tradicionalismo afirmava o seu património histórico.

Abúndio da Silva considerava ser necessário ter presente «que entre os grandes e mais imperiosos deveres dum fiel, estão os deveres para com a sua Pátria, pois não pode ser um bom católico quem não for um bom patriota»¹¹⁹, para acrescentar que «no cumprimento desta ordem de deveres é necessário não sobrepor à Pátria o que é apenas um meio para bem servir»¹²⁰. Para ele, a questão da cidadania não resultava somente de um desiderato individual mas implicava o cumprimento de uma exigência em face da sociedade, como expressão de um dever – de uma responsabilidade –, cujo fundamento último se encontrava na vivência religiosa, não só como sistema de crenças, mas no tipo de relacionamento com Deus – a obediência. A consciência articulava-se entre esta atitude e a liberdade, isto é, em última análise o exercício da sua cidadania respondia à sua condição de católico. Ambas estavam intimamente associadas, portanto, mas distintas e autónomas porque determinadas pelas suas convicções que distinguiram os planos do espiritual e do religioso. Sendo assim, de acordo com Abúndio da Silva, tratava-se de escolher o melhor para a religião, mas em face das opções políticas reconhecia que podia haver alternativas distintas e legítimas. Sem nunca explicitar a pluralidade, enquanto elemento estruturante da modernidade, algo no seu pensamento colocava esse desiderato; o paradigma da união confrontava-se com os limites deste se confinar ao campo do religioso, existindo outras áreas de plausibilidade electiva diferenciada.

Este pluralismo insinuado mas não cabalmente formulado, correspondeu todavia a um pólo de permanente tensão interna no catolicismo em geral, como no caso português. Já esgotada a experiência da Primeira República, e na emergência de um outro enquadramento político nacional e estrangeiro, quando surgiu a Pastoral Colectiva do Episcopado Português de 1930, para a publicação oficial das resoluções do Concílio Plenário Português (1926), definidora de um programa de restauração do catolicismo que ganharia concretização com a cria-

¹¹⁸ *Cartas a um abade*, p. 150.

¹¹⁹ *Cartas a um abade*, p. 406.

¹²⁰ *Cartas a um abade*, p. 406.

ção em 1933 da Acção Católica Portuguesa ¹²¹, pareceu estar-se diante, quase ponto por ponto, dos principais aspectos do pensamento de Abúndio da Silva. Apesar de já ter morrido, o exercício de tal cotejo é revelador da exemplaridade do seu pensamento bem como de uma certa representatividade no conjunto do movimento católico, sobretudo considerando a recomposição que o catolicismo assumiu, em Portugal, em torno desses dois acontecimentos eclesiais: a realização do Concílio Plenário Português e a criação da Acção Católica Portuguesa. Todavia, será forçado pretender a existência de uma determinação nas suas posições em relação ao desenvolvimento do catolicismo e da Igreja Católica em Portugal.

Um facto é claro: quando em 1933 a Acção Católica Portuguesa surgiu, numa perspectiva de reconquista, definindo a sua tarefa como essencialmente religiosa, foi formulado o desiderato de não enfeudar o movimento católico a nenhum projecto partidário ¹²². Mas a natureza autoritária e de partido único do regime do Estado Novo, que procuraria, por diferentes meios, utilizar certa identificação com a doutrina católica ¹²³, alterou profundamente o contexto em que se elaborara o pensamento de Manuel Abúndio da Silva. A actividade política deixara de ser um lugar de reflexão explícita do catolicismo e as ligações ambíguas dos católicos com o Salazarismo limitaram as condições e os termos da crítica política no âmbito do catolicismo. A sua obra e a memória das suas posições dificilmente se podiam desligar da crise da sociedade portuguesa e das tensões vivenciadas no interior do catolicismo português nos últimos anos da Monarquia Constitucional e durante a Primeira República. Os católicos portugueses, a partir da década de 30, pretendiam e consideravam viver um tempo em contraponto com esse de crise e de conflito. Porém, em larga medida, o catolicismo de Abúndio da Silva situava-se nesse tempo anterior. Sem se pretender explicar tudo através da sua obra, importa, contudo, dizer que no meio católico português permaneceram manifestações minoritárias de algumas tendências, mais ou menos pontuais, mais ou menos individualizadas, de divergências no seio do catolicismo português, no confronto entre uma perspectiva dominante do paradigma de «reconquista cristã» da sociedade, fortemente uniformizante, e a persistência de um catolicismo militante que procurava estabelecer, simultaneamente, pontes de diá-

¹²¹ Cf. António Matos Ferreira – A Acção Católica: questões em torno da organização e da autonomia da acção da Igreja Católica (1933-1958). In *O Estado Novo das origens ao fim da autarcia: 1926-1959*. Lisboa: Editorial Fragmentos, 1987, vol. 2, p. 281-302.

¹²² Cf. Paulo F. de Oliveira Fontes; António Matos Ferreira – Acção Católica Portuguesa. In *DHRP*, vol. 1, p. 9-19.

¹²³ A presença no governo de António Oliveira Salazar, como destacado dirigente católico, e a afirmação de que o novo regime, encarado como procurando concretizar a doutrina católica e devolvendo à Igreja Católica o seu lugar na sociedade, foram certamente dois dos factores que mais contribuíram para essa identificação.

logo com a realidade exterior da Igreja em Portugal ¹²⁴. A especificidade da realidade portuguesa, isto é, as dificuldades de evolução da sociedade no seu conjunto, condicionou as modificações do próprio catolicismo, onde se verificou uma relação entre o debate sobre a crise nacional e a definição e concretização dos objectivos do movimento católico. Este só na aparência fora unitário e encará-lo a partir do percurso concreto de um militante católico – Manuel Isaías Abúndio da Silva – permite captar aspectos relevantes da complexidade e das contradições da realidade, onde a diversidade interna do catolicismo fazia parte do próprio percurso da sociedade. Assim, pode perceber-se melhor como é que a modernidade não atingiu o catolicismo unicamente de fora para dentro; inseridos na sociedade, os católicos acabaram por colocar internamente, no espaço eclesial, questões que, pelas suas contradições sociais, políticas ou culturais, levaram a religião a procurar, através da modernidade, novas forma de compreensão, de reprodução e de enraizamento. Esta vontade de reapropriação do terreno social decorria também do facto da religião, explicitada pelos crentes, em particular por aqueles que desenvolveram o movimento católico, pretender apresentar-se como moderna, como resposta para o presente e o futuro, capacitada para remediar os males sociais e amparar as pessoas na sociedade. Foi o conjunto deste universo mental e religioso que, de algum modo, se reelaborou e se recompôs nos finais do século XIX e no primeiro quartel do século XX.

¹²⁴ Sobre esta problemática cf. Bento Domingues – A religião dos portugueses: testemunhos do tempo presente. Porto; Lisboa: Figueirinhas, 1988; António Matos Ferreira – (Des) artes e fragilidade: em torno do catolicismo português. *Reflexão Cristã*. 46-47 (1985) 44-50; ou ainda, deste último autor, Joaquim Alves Correia: o cristianismo como humanidade. *Viragem*. 26 (1997) 25-28.

CONCLUSÃO

A DISCRIÇÃO DE UMA POSTERIDADE

O percurso de vida pessoal e intelectual de Abúndio da Silva adverte para a necessidade de perceber a realidade histórica no cruzamento entre os acontecimentos sócio-políticos, as correntes culturais e a participação individual. Desta dimensão pessoal não se infere directamente o que ocorre de um modo mais amplo e complexo na sociedade, mas evidenciam-se muitos dos problemas que atravessaram determinada época, donde emergem filões que persistiram, trabalhando o catolicismo e a sociedade portuguesa.

Não se pode considerar que este publicista católico tenha passado despercebido, bem pelo contrário: corporizou no seu caminhar algumas das principais questões com que os católicos se debateram no final da Monarquia Constitucional e durante a Primeira República. Mais ainda, a centralidade dessa relação entre ser católico e ser cidadão não deixou de concitar um longo debate contemporâneo. Ora, neste debate, a posteridade das suas posições ocorreu mas na discrição de uma memória assumida e crítica. As suas interrogações e as suas formulações foram sendo transportadas por outros e noutras circunstâncias. Todavia, a memória historiográfica e confessional não integrou, nem apropriou elementos fundamentais desse seu trajecto como militante católico, como sejam a relação entre espiritualidade, consciência e activismo interveniente enquanto busca de liberdade por parte do crente e da comunidade eclesial.

A História não diz a verdade sobre as coisas, não pretende ser uma teologia ou qualquer outra forma de ontologia ¹. Lidando com os acontecimentos e os

¹ «L'objectivité ici doit être prise en son sens épistémologique strict: est objectif ce que la pensée méthodique a élaboré, mis en ordre, compris et ce qu'elle peut ainsi faire comprendre. [...] nous attendons que l'histoire soit une histoire des hommes et que cette histoire aide le lecteur, instruit par l'histoire des historiens, à édifier une subjectivité de haut rang, la subjectivité non seulement de moi-même, amis de

vários dizeres sobre eles, procura construir um discurso hermenêutico aberto e integrador da pluralidade e da complexidade dos factos e dos protagonismos, colocando questões susceptíveis de elucidar os percursos, as permanências, nos seus movimentos, as mutações nas suas ossificações. A História como disciplina procura discernir e valorizar, por aproximação, tudo aquilo que permite lidar com as sociedades e os indivíduos enquanto possibilidades no seu existir. Através da narrativa de uma vida, tenta-se perceber a densidade de um percurso pessoal na trama dos eventos e perspectivas que definiram a conjuntura em que se moveu.

Por outro lado, na sua especificidade, a História religiosa não pretende ser uma história global ou total: ela situa-se no esforço intelectual de compreensão do fenómeno religioso, na sua complexidade, enquanto expressão e argamassa do terreno social em geral ². Por isto, a sua compreensão é extensa e extensiva aos diversos níveis que constituem as dimensões, diferenciadas mas interdependentes, das dinâmicas e das vivências individuais e sociais. Assim, o trabalho desenvolvido constitui uma análise histórica situada num dos focos da compreensão social: a religião.

A riqueza e a profundidade do contributo individual à sociedade não decorrem necessariamente das distinções alcançadas pelos indivíduos em determinado momento histórico; estas, enquanto reconhecimento, são formas de precisar o poder havido ou exercido. Contudo, muitos outros níveis de contribuição social decorrem de prestações em campos tão diversos como a reflexão intelectual, a capacidade de intenção e de visão sobre os problemas, o rasto marcante na vida de outros. Por tudo isto, verifica-se uma modelação mútua entre o que cada protagonista viveu, as incidências do ambiente onde se projectou e a memória, como trabalho de interrogar e de tornar presente um passado em relação ao qual se manifesta convivência, isto é, aptidão em *viver com* ³.

l'homme»; ou ainda, quando o mesmo autor refere a propósito da verdade: «Historiquement, la tentation d'unifier violemment le vrai peut venir et est venue de deux pôles: le pôle clérical et le pôle politique; plus exactement de deux *pouvoirs*, le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. [...] Au niveau de la vie concrète d'une civilisation, l'esprit de vérité est de respecter la complexité des ordres de vérités; c'est l'aveu du pluriel. J'irai même jusqu'à dire qu'il sait discerner, entre ces ordres de vérité, des cercles, là où nous instituons prématurément des *hiérarchies*». Paul Ricœur – *Histoire et vérité*. Paris: Éditions du Seuil, 1955, p. 27, 142 e 175-176.

² Para uma panorâmica geral sobre a problemática da história religiosa e sua evolução cf. Antón M. Pazos, ed. – *La historia religiosa en Europa: siglos XIX-XX*. Madrid: Ediciones de Historia, 1995; e François Hildesheimer – *L'histoire religieuse*. Paris: Éditions Publisud, 1996.

³ No discurso histórico intercalam-se diversos níveis da realidade, onde o individual e o social manifestam constantemente a complexidade da dimensão psíquica marcante do protagonismo de cada um, do grupo social e das suas implicações na sociedade em geral. Define-se, assim, um tempo e uma acção que apontam para possíveis leituras subliminares que oferecem uma percepção mais intensa das ocorrências que estabelecem o terreno da análise histórica. Cf. Michel de Certeau – *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Paris: Éditions Gallimard, 1987.

Existe uma materialidade na vida e obra de Abúndio da Silva, bem como no acontecer social, que o conhecimento histórico patenteia em torno dos factos que se estabelecem como objecto de análise. Porém, também importa destacar um outro registo de análise que, inscrito nessa materialidade, se apresenta, e se pode designar, como a espiritualidade. Esta espiritualidade não resulta, em primeira instância, das crenças, mas constitui-se como sobressalto determinado pela consciência, isto é, pelo processo de conhecimento e de auto-conhecimento que configura e marca o modo de ser e de agir de cada personagem ou grupo.

Os séculos XIX e XX e, no caso vertente, as primeiras décadas de noventa, apresentam a espiritualidade como componente estruturante da realidade, com uma acuidade particular, estendendo-se esta dimensão para além, ou independentemente, de qualquer fronteira de confessionalidade. Este é certamente um dos aspectos mais fundamentais quer da recomposição do religioso na sociedade, quer da amplitude da secularização. Esta, antes de ser facto religioso, é um acontecer social.

Sobre Abúndio da Silva, a partir da sua reflexão e intervenção tão complexa e relevante, importa perguntar por que teve aparentemente tão escassa continuidade, persistindo em grande medida no olvido da consciência católica novecentista. Podem, certamente, ser evocados três factores que permitem esclarecer alguns contornos dessa «memória ausente»⁴. Antes de mais, a sua personalidade, o seu modo de ser pessoal, terá sido uma condicionante. Mais do que um mentor da política católica, nele manifestava-se um activista místico, e a sua trajetória pessoal revela o percurso de um crente onde o agir, sendo social, tinha uma dimensão escatológica a partir do seu interior. A sua reflexão cruzou-se com a formulação dos contornos da restauração católica, mas esta foi colocada no quadro da liberdade católica, já não só em reacção mas como possibilidade de um exercício autónomo de cidadania, como um protagonismo próprio no interior da Igreja Católica. Defensor da ordem e da autoridade, colocou-se afinal numa posição individualizada, ao confrontar-se com o que lhe surgia organizado, instituído. Finalmente, as questões que abordou e para as quais procurou definir soluções, acabaram por ser, nos seus principais traços, assumidas como programa de recomposição católica (nomeadamente com as Pastorais Colectivas dos bispos portugueses em 1913 e 1916 e, mais tarde, o Concílio Plenário Português em 1926). Porém, nas décadas posteriores à sua morte, e sobretudo até ao *aggior-*

⁴ A ausência suscita um trabalho historiográfico sobre a consciência social em torno de uma não-presença, a qual não é só fruto de qualquer esquecimento, mas implica também a compreensão dos elementos contraditórios do que é assumido como realidade. A «memória ausente» remete, em termos de análise, para o valor intrínseco do esquecido, trazendo-o à consciência enquanto tal. É o significado desse esquecimento, e do modo como funciona, que indica também alguns dos aspectos fundamentais de como se constrói a memória. Sobre esta relação entre memória e esquecimento, cf. Paul Ricoeur – *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Éditions du Seuil, 2000, por exemplo p. 552-553.

namento programático do II Concílio do Vaticano, este processo de recomposição, formulado em termos de união católica, esvaziou uma memória de conflito, de diversidade e de pluralidade no seio do catolicismo, vendo nisso ou uma fragilidade em face do exterior da Igreja, ou o perigo dos católicos enveredarem por uma relativização da autoridade e da verdade; isto é, o desafio de querer ser moderno sem a modernidade.

Abúndio da Silva nem defendeu a secularização da sociedade, nem preconizou uma laicização desta. Contudo, ao afirmar-se católico dentro do exercício da cidadania⁵, tal como a compreendia, introduziu um questionamento da prática dos católicos, reteve uma posição política e religiosa que, discutível para outros, pretendia ancorar o catolicismo à realidade social. Portanto, nos seus objectivos, queria preservar a religião e estabelecer a maior influência possível por parte da Igreja Católica na sociedade – um programa de restauração católica que era também encarada como a desejável restauração da sociedade. Todavia, a articulação que estabeleceu entre esta necessidade e a liberdade da Igreja, alargou as possibilidades de entendimento do lugar da religião na sociedade, permitindo como que uma passagem da funcionarização da Igreja para a valorização das convicções enquanto instância dessa pertinência eclesial na sociedade. Os instrumentos teológicos da época eram não só escassos como também limitativos para tal desiderato. Assim, a sua argumentação, mais do que teológica, foi política. São as suas intuições neste âmbito que o conduzem ao princípio do catolicismo liberal de Montalembert: «uma Igreja livre num Estado livre»⁶, quando afirmava que era preferível «uma república que nasceu ímpia do que uma monarquia que viveu hipócrita»⁷. A sua condição de legitimista dava-lhe uma folga que permitia secundarizar o problema de regime, facultando-lhe a possibilidade de afirmar o primado do religioso como instância de liberdade, não a liberdade decorrente do

⁵ Esta é uma dimensão essencial da relação entre confessionalidade e modernidade. A secularidade que traduz essa modernidade coloca o indivíduo na intercepção de duas realidades concorrenciais: a cidadania e a crença, pelo que se refere à relação com a verdade, aos laços de interdependência e fidelidade, ou ainda, às escolhas e vivências assumidas. Sobre a complexidade e actualidade desta problemática, cf. *L'Individu, le citoyen, le croyant*. Bruxelas: Facultés universitaires Saint-Louis, 1993.

⁶ Charles Forbes, conde de Montalembert (1810-1870), liberal e ultramontano, durante o Congresso de Malines (1863), desenvolveu esta posição sobre o catolicismo na sua relação com a sociedade moderna: «A liberdade é para a Igreja o primeiro dos bens, a primeira das necessidades. Mas a Igreja já não pode ser livre senão no seio da liberdade geral. [...] A Igreja livre no Estado livre não significa de modo nenhum a Igreja em guerra com o estado, a Igreja hostil ou estranha ao Estado. A Igreja e o Estado podem e devem mesmo entender-se para conciliar os seus interesses respectivos, para dar à sociedade como ao indivíduo as vantagens e os direitos que só este entendimento pode garantir» (*A Igreja livre no Estado livre*, 1863). Cf. também Roger Aubert – *Le pontificat de Pie IX (1846-1878)*. Nova edição. Tournai: Bloud & Gay, 1963, p. 164, 170-171.

⁷ É Abúndio da Silva que se exprime desta forma em 1911: «Não queremos para nós, católicos, um único direito que não reclamamos para os outros; mas não queremos nos outros uma única liberdade que não fruamos também. E com a liberdade, estamos certos de que será mais fácil converter uma República que nasceu ímpia, do que cristianizar uma monarquia constitucional que viveu hipócrita» (*A Igreja e a política*, p. 206).

individualismo, mas da organicidade, que estabelecia a liberdade como resultado do interagir dos indivíduos, a qual tinha para ele – Abúndio da Silva – expressão na Igreja Católica enquanto sociedade hierarquicamente organizada com uma destinação: a transcendência (Deus).

Foi neste enquadramento que ele próprio definiu a operacionalidade do movimento católico, em relação ao qual preteceu o seu envolvimento. É a natureza deste envolvimento que, neste trabalho, se procurou caracterizar dentro de um conceito mais amplo: o de militância; e, neste caso, da militância católica. Esta referência constitui, em grande medida, o meio para se poder aquilatar sobre a memória existente em torno da figura de Abúndio da Silva e, em certo sentido, considerar a discrição da sua posteridade. Esta constatação não resulta do facto de haver um desconhecimento alargado deste protagonista católico, mas certamente da centralidade que o seu pensamento conferiu ao político para equacionar a realidade religiosa. Não o político no sentido de pretender configurar a Igreja Católica a um estatuto de funcionalidade, nem tão pouco de querer fazer depender a vivência religiosa do exercício do poder político. Sem o enunciar como tal, em Abúndio da Silva está bem patente a questão da autonomia do religioso e, por esta via, o seu posicionamento encontrou-se com a problemática mais profunda da modernidade.

Do exposto neste trabalho não se pode retirar qualquer extrapolação sobre eventuais vectores respeitantes a uma possível evolução de Abúndio da Silva em relação ao catolicismo português. Não é possível, nem legítimo, procurar responder a certas questões posteriores, nomeadamente sobre o modo como teria procedido em face das várias vicissitudes do regime republicano, como se teria situado em face da formação do Centro Católico Português, como teria reagido à participação de católicos no governo da Ditadura saída do 28 de Maio ou à constituição do Estado Novo, ou ainda como teria providenciado e reagido à formação da Acção Católica Portuguesa, nem tão pouco como se reconheceria nos contornos teológicos do catolicismo nas décadas que se seguiram à sua morte. Tal afirmação não resulta de uma qualquer vontade de preservar uma memória, mas porque tal apropriação não é da competência do labor historiográfico. De facto, para a História, nada mais se pode contar senão o que os factos transportam.

1. ESPIRITUALIDADE E CONSCIÊNCIA

A articulação entre espiritualidade e consciência esteve no horizonte de algumas figuras marcantes da cultura e da política contemporâneas de Abúndio da Silva ⁸.

⁸ A busca espiritual manifestava-se de muitas formas, bem para além dos contornos confessionais, muitas vezes em dessintonia ou confronto com este. Inquietações, as mais diversas, manifestaram-se nas obras

Esta questão da espiritualidade não se confundia, mesmo se evocada, com um qualquer retorno a uma religiosidade primeira, como que um tremor ou uma nostalgia em relação a um tempo perdido⁹, onde se fundaria uma moralidade. Tratava-se, sobretudo, de uma procura mística, na qual a realidade se transcendia na sua materialidade. Esta mística não era só emoção ou impulso gregário, bem pelo contrário, correspondia ao desejo de procura de sentido para a História e, por conseguinte, de compreensão da realidade¹⁰. Em muitos destes autores havia algo de central que se pode designar por consciência cívica, que traduzia a percepção de um patamar humano responsável pelo bem da sociedade, do povo, da Nação, dimensões também da realização individual.

Neste *pathos* cívico encarnava-se como que uma redenção da sociedade, que alguns deles identificavam com a República, celebrando nesta um tempo novo¹¹.

de Sampaio Bruno, Basílio Teles, Gomes Leal ou Guerra Junqueiro, aqui sugeridos como expressão de sensibilidades distintas, para além de muitos outros que, pertencendo ao universo republicano ou anarquista, colocavam as suas aspirações num horizonte de transcendência de significado e de sentido para além da materialidade imediata.

⁹ Muitas vezes esta nostalgia remetia para um tempo de inocência primordial, como no caso da «conversão» de Gomes Leal diante do esquife de sua mãe, ou de Basílio Teles quando, em 1912, testemunhava: «Esta religiosidade infantil, névoa que flutua indecisa e ténue, principiou a condensar-se, adquirindo precisão e consistência, quase logo depois que a morte lhe levou o seu primeiro guia espiritual, e poderia também dizer, o primeiro e mais constante dos seus cultos. Nos incidentes precursores duma futura vida tormentosa, ao ruir precoce das quimeras duma juventude confiante, foi a crença o sacrário onde o seu desgosto se pôde acolher e dissipar, e mais tarde, nas estrinças uma doença pertinaz e cruel, nos repetidos assaltos da estupidez e vileza, foi essa sombra querida o regaço onde pôde reclinar a fronte fatigada» (Basílio Teles – *O Livro de Job*. Tradução em verso com um estudo sobre o poema. Porto: Livraria Chardon de Lello & Irmão, 1912, p. 177).

¹⁰ No que respeita esta dimensão mística, e para o período em análise, tratou-se dum impulso mais amplo do que a realidade portuguesa, correspondendo à procura própria da complexidade e das contradições características da modernidade. A procura e a interrogação compunham também a experiência religiosa, onde muitas vezes a angústia da morte, introduzindo uma dimensão finita ao presente, empurrava para uma busca de realização transcendente para o futuro, em termos escatológicos, de um progresso como uma sociedade melhor ou de um estadio mais espiritual e harmonioso. Sobre essa dimensão redentora da busca da modernidade, cf. Stéphane Mosès – *L'Ange de l'histoire: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Paris: Éditions du Seuil, 1992. No que respeita à relação entre mística e elaboração de formas mentais de reacção à modernidade, cf. Patrick Kéchichian – *Les usages de l'éternité: essai sur Ernest Hello*. Paris: Éditions du Seuil, 1993, e Aldous Huxley – *Dieu et moi: essais sur la mystique, la religion et la spiritualité*. Paris: Éditions du Seuil, 1994.

¹¹ Este tempo novo correspondeu certamente à exaltação dos próceres republicanos que pretenderam ver espelhados no conjunto do país, como propaganda, mas também como assunção de um designio nacional. Mas, o «novo» é sempre um instante do presente que, nas suas contradições, transporta sempre disillusiones. Fazendo eco desta dimensão histórica da Primeira República, cf. reflexão de João Medina em *A revolução republicana: o «Dies Irae» que não passou dum idílio*. In *História de Portugal dos tempos pré-históricos aos nossos dias*, vol. 10, p. 29-53, que detalhadamente integra e desenvolve sobre diversos prismas na sua obra posterior «*Oh! A República!...*». Outros autores têm também chamado a atenção para esta natureza mística que envolveu o republicanismo, como Fernando Catroga – *O Republicanismo em Portugal*, em particular p. 121-159; ou diversos estudos de Rui Ramos como *A cultura republicana*. In *História de Portugal*. Dir. José Mattoso, vol. 6, p. 401-433; ou mais recentemente *Sobre o carácter revolucionário da Primeira República portuguesa (1910-1926): uma primeira abordagem*. *Polis. Revista de*

Foi esta consciência que conduziu a uma militância corporizada num agir na sociedade, em ordem a elevar globalmente a educação e, portanto, as condições de vida e a civilidade do povo. Interessavam os problemas económicos ou financeiros, a questão colonial, a luta político-partidária, as medidas de fomento, mas tudo isto tendia a inscrever-se num programa de ressurgimento cívico capacitado para estabelecer uma sociedade nova.

O desempenho decorrente das motivações elaboradas no interior do universo religioso não é estranho a esta relevância da dimensão espiritual e mística, a qual procura assumir um protagonismo que autentifique a fé – as convicções – e o sentido do agir, e neste agir explicita o sentido e os fundamentos. Articulando estes vários elementos, Abúndio da Silva afirmava, em Julho de 1911, que «O católico português atravessa uma destas épocas difíceis que põem à prova toda a grandeza moral de um carácter e toda a pujança viril de um cérebro»¹². Esta constatação alicerçava-se na convicção de que «Sobre o católico impende a obrigação de bem servir a Religião e a Pátria. Cidadão do Reino de Deus e membro da sociedade civil, tem de cumprir, com igual rigor, duas ordens de deveres: o religioso e o patriótico»¹³. Já defendera anteriormente, em 1910, que «a religião reivindica para si o homem todo, porque não é só uma parte do homem que liga e reconcilia com Deus e a Deus conduz», até porque «a religião não suprime a liberdade, antes a supõe», pelo que «os homens são livres de alterar e substituir as instituições sociais, contanto que não se coloquem fora ou contra o vivificante espírito do cristianismo e não façam lesão de espécie alguma aos direitos outorgados à Igreja pelo seu Divino Fundador»¹⁴. Verifica-se, assim, que, a partir do campo católico, Abúndio da Silva vivenciou e se galvanizou num percurso espiritual, imagetivamente associado ao franciscanismo, mas sobretudo por uma constante afirmação do primado da sua condição de católico.

2. MILITÂNCIA E MOVIMENTO CATÓLICO

O problema do movimento católico não se reduz a uma questão do envolvimento de notáveis – clérigos ou leigos – na vida e evolução da sociedade, mas ao que ele traduz de eclesiologia, de vida religiosa e espiritual, da assunção e afirma-

Estudos Jurídicos-Políticos. 9-12 (2003), em particular p. 19-24; também Luís Aguiar dos Santos – A transformação do campo religioso português. In *HRP*, vol. 3, p. 432.

¹² *A Igreja e a política*, p. 186-187.

¹³ Esta dupla pertença e responsabilidade era, para Abúndio da Silva, uma exigência que «Nos tempos de tremenda crise, o grande merecimento do cidadão é ver bem e com justeza a situação, saber sacrificar as suas predilecções políticas às exigências religiosas e patrióticas do momento, e manter, através de todas as transformações e abalos sociais, a intangibilidade da sua consciência, a independência e a liberdade da Igreja, e a grandeza, a honra e a paz da sua pátria» (*A Igreja e a política*, p. 186).

¹⁴ *Questões actuaes*, p. 20-21 e 29.

ção de novos protagonismos enquanto dinâmica eclesial e missionária. O movimento católico ¹⁵ corresponde indiscutivelmente ao traço mais sintomático da recomposição e da articulação do catolicismo com a modernidade ¹⁶, não só pelo tipo de protagonismo que desencadeou, como também pelas formas organizativas que encontrou e potenciou. A Igreja Católica alargou as suas mediações, complexificou-se e vasou na dimensão do agir parte da sua tradição martiriológica – dar a vida por identificação ao sacrifício de Cristo –, e este caldeamento constituiu uma novidade porque direccionada à restauração em Cristo da sociedade ¹⁷. Formulava-se, assim, um programa de mobilização centrado numa vivência religiosa e espiritual onde à corporeidade social era conferido um horizonte de identificação crística. Neste sentido, pode considerar-se que este movimento católico constituía a base de uma renovação eclesiológica ¹⁸ e, de forma mais ampla, teológica, onde a encarnação se tornaria tópico central ¹⁹. Isto é,

¹⁵ Os trabalhos historiográficos já assinalados de Marie-Christine Volovitch, João F. de Almeida Policarpo, Manuel Braga da Cruz, Manuel Clemente, Vítor Neto, Amaro Carvalho da Silva e Eduardo C. Cordeiro Gonçalves, entre outros, têm destacado diferentes aspectos da dinâmica organizativa dos católicos em Portugal no período do liberalismo constitucional e republicano. A complexidade do movimento católico foi percebida pelos seus antagonistas essencialmente como denotando a enorme capacidade da Igreja Católica Romana engendrar múltiplas formas de estar presente na sociedade e alargar a sua influência. Para os católicos foi sobretudo a inovação de formas de associação, entre leigos e eclesiásticos, capazes de permitir a vida cristã articulada com a intervenção nas mais variadas áreas da sociedade moderna, batalhando pela dimensão pública do acto crente e do desempenho da Igreja. Sobre esta dimensão global do catolicismo, apresentando características próprias em determinados contextos, como é o caso italiano, do qual recebeu a sua designação, cf. Marc Agostino – Movimento Cattolico. In *Dictionnaire historique de la papauté*, p. 1152-1154.

¹⁶ Esta modernidade remete para o processo de secularização, para a manifestação do pluralismo interno ao catolicismo, conduzindo inclusive a uma reelaboração teológica. Cf.: Émile Poulat – *Catholicisme, démocratie et socialisme*, p. 481-487; ou ainda, do mesmo autor, *L'Église c'est un monde*, p. 27-39.

¹⁷ Na formulação deste conteúdo programático o pontificado de Pio X foi crucial. Este pontífice assumiu como sua divisa este desígnio de «restaurar tudo em Cristo», não se reduzindo, portanto, a acção dos católicos ao plano de uma questão social e política, mas da reformulação do conteúdo em termos especificamente religiosos. Isto é, o social e o político eram encarados como mediações e subordinados à empresa de reconfiguração da sociedade como realidade identificada com os critérios da Igreja Católica, entendida enquanto a autoridade formuladora da vontade de Deus.

¹⁸ Em termos eclesiológicos persistia uma concepção essencialmente clerical e hierarquizada, onde aos fiéis era acordada a obediência à autoridade eclesiástica competente. Todavia, a natureza do movimento católico e das respectivas iniciativas, abriu novos campos de actuação e de relacionamento interno à Igreja Católica. A necessidade de ordenar a complexidade das relações incentivou a necessidade de estabelecer um dispositivo canónico unitário que, em grande medida, se concretizou com o Código de Direito Canónico, promulgado por Bento XV em 1917. Porém, são múltiplas as manifestações, em muitos países e também em Portugal, de como se abriram questões fundamentais na articulação entre a iniciativa e a pluralidade dos fiéis, entre o clero e os cristãos em geral, em torno da qual se colocou insistentemente o problema da obediência e da união dos católicos.

¹⁹ Ao longo do século XX, assiste-se efectivamente ao desenvolvimento de uma multiplicidade de correntes teológicas que, de certo modo, corporizam esses traços de pluralismo que acaba por se insinuar e impor-se no seio do catolicismo, não sem arrastar persistentemente fortes tensões. Cf.: *Filosofia cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, em particular o vol. 3; ou ainda Rosino Gibellini – *Panorama de la théologie au XXe siècle*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994.

perante o movimento católico, o historiador não está só diante de uma adaptação, de uma reacção ou de uma articulação por parte do catolicismo com as mudanças sócio-políticas e respectivas movimentações de contestação ou de luta sociais. Verifica-se também, e de forma gradual, uma reelaboração do discurso religioso, não só em termos doutrinários, porque por vezes em tensão ou dessintonia com o magistério eclesiástico ²⁰, mas das formulações das mundividências crentes, portanto de relação e adesão à realidade.

As múltiplas formas de intervenção e os vários protagonismos não resultam só da insistência no interferir na sociedade, mas do facto da realidade, de forma inusitada, passar lentamente a ser potenciada como lugar teológico ²¹. Encontra-se inscrito neste procedimento uma passagem que, sem desvalorizar os princípios doutrinários, confronta estes e os tenta aplicar, procurando simultaneamente atender à conjuntura e às contradições presentes no terreno social. O movimento católico não deixou de prover às necessidades sociais, encarando-as no prisma conservador de precaução da harmonia da sociedade. No entanto, ao deslocar a sua atenção para a realidade, não já na simples óptica da sua função moralizadora como a encarava parte do liberalismo, fê-lo, antes de mais, como valorização do social e onde a religião seria o seu sustentáculo; ou seja, a religião não era entendida como algo reduzido ao privado, mas parte intrínseca da dimensão pública do viver colectivo e, portanto, contrariando a laicização da sociedade, um dos aspectos da modernidade.

3. MEMÓRIA E DINÂMICA SOCIAL

Houve um afrontamento cultural e social entre catolicismo e laicismo, e esse reteve a memória colectiva portuguesa, católica ou não ²². Este confronto teve múltiplas implicações no campo religioso, e especificamente católico, como também no terreno dos vários quadrantes político-ideológicos.

²⁰ Esta dessintonia torna-se particularmente evidente em torno da crise modernista. A condenação pontifícia dos vários «modernismos» não impediu que persistisse uma pluralidade de práticas intelectuais e políticas trabalhando o campo católico, fazendo germinar várias sensibilidades religiosas ao longo do século XX, em grande medida com uma erupção fulgurante no contexto do II Concílio do Vaticano. Cf. Émile Poulat – *Modernística: horizons, physionomies, débats*.

²¹ A realidade enquanto tal e a capacidade de intervenção nela constituíram-se paulatinamente como *locus* teológico, fornecendo novos elementos como metodologia para o pensamento católico, desde o neotomismo oitocentista às variantes evidenciadas com o II Concílio do Vaticano.

²² Exemplos desta constatação encontram-se numa determinada memória historiográfica. Por exemplo, em *História da Igreja em Portugal*, de Fortunato de Almeida, *História Eclesiástica de Portugal*, de Miguel de Oliveira, ou ainda noutros trabalhos, onde prevalece um certo discurso sobre os males ou as perseguições à Igreja Católica durante a Primeira República. Tal também ocorre noutro ambiente historiográfico, como em A. H. de Oliveira Marques, por exemplo, onde se ressalta o trabalho não totalmente alcançado pela República em termos de laicização, cf. *Igreja, Igrejas e culto*. In *Nova História de Portugal*, vol. 11, 479-518.

O presente estudo sobre a personalidade da Abúndio da Silva permitiu assinalar algumas dessas facetas em torno do comportamento dos católicos, apontando para um quadro mais complexo do que a dualidade laicismo republicano *versus* reacção conservadora católica. Considerada a problemática da religião na sociedade, os contornos desse confronto não só se revelam mais complexos, como também remetem para a importância da dinâmica social enquanto dimensão historiável. No entanto, a versatilidade desta problemática foi, durante muito tempo, submergida por uma visão unitária quer do contexto político, quer da vivência eclesial. A fragmentação social, própria do liberalismo e associada ao democratismo como expressão radical daquele, ao ser recusada, operou a secundarização e, em grande medida, o esquecimento – o olvido – de um outro modo dos problemas serem colocados. Outras gerações e outras mentalidades reencontraram Abúndio da Silva ao interrogarem-se sobre os primórdios da intervenção política dos católicos, da natureza do movimento católico; todavia, só o reencontraram verdadeiramente quando se deixaram interrogar pelas tensões e divergências que tinham atravessado e marcado esse mesmo movimento católico e, de forma mais ampla, o catolicismo português nas primeiras décadas do século XX.

De facto, só é possível atender à memória histórica²³ quando considerada em articulação com a dinâmica social, isto é, com a conflituosidade que consubstancia todo o viver social, onde se jogam interesses, mentalidades e práticas individuais e de grupo, e onde o exercício do poder se traduz no protagonismo exercido no interior ou através das instituições, seja o Estado ou seja a Igreja. A dinâmica social não resulta do somatório descritivo sobre os campos económico, político ou cultural, mas abarca a complexidade destes factores interagindo com um todo pela intervenção dos indivíduos. Daí ser coerente, no final deste percurso, atender também de forma mais global ao conjunto de contributos aferidos na trajectória de Abúndio da Silva. Trata-se de um legitimista que, pela via da sua convicção religiosa, se apercebe do campo das autonomias como condição para a vivência em liberdade das suas convicções. Para ele, a união dos católicos visava, portanto, a liberdade da Igreja Católica, entendida esta também como a liberdade de consciência diante dos problemas sociais. A resposta católica, através da acção católica, do movimento católico, era percebida como ampla, pois, e antes de mais, tratava-se de um programa de educação dirigido a todos os católicos. A

²³ A memória histórica apresenta-se complexa pela multiplicidade de saberes que convoca e pela permanente revisitação interrogativa sobre o que se conhece do passado, em particular no que respeita aos diferentes ângulos que se propõe para compreender os acontecimentos e as conjunturas. «A memória colectiva sofreu grandes transformações com a constituição das ciências sociais e desempenha um papel importante na interdisciplinaridade que tende a instalar-se entre elas. [...] No domínio da história, sob a influência das novas concepções do tempo histórico, desenvolve-se uma nova forma de historiografia – a “história da história” – que, de facto, é o mais das vezes o estudo da manipulação pela memória colectiva de um fenómeno histórico que só a história tradicional tinha então estudado» (Jacques Le Goff – Memória. In *Enciclopédia Einaudi*, vol. 1, p. 44-45).

experiência do conflito e da contradição não calava o imperativo da consciência que, reelaborando a doutrina, nomeadamente pontificia, projectava como desígnio comum dos católicos uma afirmação do que a Igreja devia ser para, sendo-o, concretizar a sua influência numa sociedade a cristianizar.

Manuel Isaías Abúndio da Silva caracteriza-se por ter sido uma personalidade com uma significativa determinação individual, marcada por vários acontecimentos pessoais e por situações de saúde com elevado grau de dramaticidade e de sofrimento. Com traços de uma inquietação irrequieta, pese embora a dimensão mais intelectual da sua procura, demonstrou forte combatividade alicerçada numa espiritualidade mística²⁴, revelando, através de um estudo argumentativo, a vontade de alcançar uma coerência que encarnasse num modo de ser católico. Foi, assim, um católico entre outros que, nas fronteiras do seu quadro mental e considerando a disponibilidade da reflexão teológica da época, procurou elaborar um pensamento sobre a restauração católica enquanto reforma dos católicos e, conseqüentemente, da sociedade; mas, de um modo particular, este espírito reformador não só dizia respeito a um comentário sobre a realidade exterior ao catolicismo, como também constituía uma interpelação interna à Igreja Católica. Abúndio da Silva passou pelo nacionalismo mas não ficou nele; participando na disputa partidária, abandonou-a transitando para uma posição que caracteriza a sua especificidade, marcada por dois paradigmas convergentes – a união dos católicos e a prevalência do religioso –, entendidos como esfera da autonomia católica na sociedade e reacção à dimensão fracturante da modernidade expressa, entre outros aspectos, pela concorrência e luta político-partidárias. No seu percurso foi integrando e fazendo suas as principais questões em torno das quais o catolicismo estabeleceu a sua recomposição e a sua adesão e recusa da modernidade social e política: a defesa da liberdade de ensino e do associativismo católico, a renovação catequética, da cultura católica e da formação do clero, a liberdade de consciência diante do voto e o dever de união dos católicos diante da necessidade de defesa da religião e da Igreja. Todavia, o primado do religioso traduzia para ele uma relativização da luta partidária que, sendo reconhecida como um facto, não era tomada como redutora da realidade. Tratou-se, efectivamente, duma posição de recusa em lidar com a realidade de forma a reduzi-la à esfera do

²⁴ A espiritualidade mística, nesta acepção, não se confunde com qualquer forma de quietismo ou de uma vivência confinada a «eleitos», antes resulta de um aprofundamento do sentido íntimo da existência, não no terreno da fuga da realidade, mas conduzindo o agir a um processo de transfiguração estruturadora da consciência individual. Portanto, a experiência mística não está ausente do agir, mas também não se confunde ou reduz a este. A mística, entendida a partir da actividade concreta humana, introduz um horizonte mais amplo a esse mesmo agir como busca pessoal de sentido. Este processo, em larga medida, permite integrar a militância como um agir que não se confunde com activismo ou com o «fazer coisas». Cf. Emmanuel Tourpe – *La mystique chez Maurice Blondel: le débat sur «expérience mystique et philosophie» autour du «Saint Jean de la Croix» de Baruzi*. In Philippe Capelle, éd. – *Expérience philosophique et expérience mystique*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2005, p. 269-283.

político. Por isto mesmo, a sua percepção sobre a democracia resultava, antes de mais, da conjugação do progresso da sociedade com a realização dos desideratos evangélicos.

No seu modo de colocar os problemas, Abúndio da Silva encarava o universo político existindo como realidade objectiva, contudo subordinado a, e remetido para a dimensão dos interesses particulares. Se, no seu entender, a legitimidade do político assentava na manifestação desses particularismos, apresentava, contudo, imperativamente um outro plano mais vasto que, sendo moral, dizia respeito a todos os portugueses. Era no campo desta moral social – desta moral cívica – que, para ele, se travava o autêntico combate e que, no plano religioso, se consubstanciava um programa de restauração católica. Este programa, a seu modo de ver, correspondia a dar à sociedade aquilo que só o cristianismo podia dar: a salvação, colocada em termos de sociabilidade reformadora evangélica. Não se trata da posição de um católico liberal, bem pelo contrário; todavia, subordina a intransigência católica a uma intervenção mais complexa, onde o catolicismo integral define melhor as suas posições que, salvaguardando o primado do religioso, relativizam os condicionalismos ou particularismos, quer partidários quer de regime, para destacarem a urgência da intervenção dos católicos que, através da sua união, forneceriam assim o antídoto necessário à regeneração nacional. E era nesta conformidade que a questão central colocada dizia essencialmente respeito ao lugar e à legitimidade da religião enquanto tal na sociedade, donde decorria simultaneamente a afirmação de idêntico estatuto para a Igreja Católica Romana, considerada como expressão autêntica dessa instância de realização individual e social. Este conjunto de aspectos evidencia um certo modo do sistema católico se apresentar e funcionar e, para o qual, as mediações, sendo relevantes e mesmo imprescindíveis, eram direccionadas para uma realidade última e total, e que, em última instância, diz respeito à imagem de Deus. Tal facto torna relevante, quer para a análise da dinâmica social, quer para o respectivo labor historiográfico, a apreciação das mundividências que os crentes transportam enquanto cidadãos, membros de determinada sociedade.

Estabelecido este percurso, o problema não é o de se fazer uma História religiosa enquanto tal ²⁵, mas de indagar como é que a História – enquanto discurso

²⁵ A História religiosa apresenta uma especificidade própria, na medida em que pretende captar a amplitude do fenómeno religioso, não só como explicitação antropológica, mas nas suas múltiplas componentes de movimentos sociais, formas de organização, elaboração de discursos e de simbólica, afirmação de protagonismos individuais e de laços de relação entre pessoas e grupos. Durante muito tempo, a História religiosa entendia-se como essencialmente circunscrita às dinâmicas institucionais, mas progressivamente foi alargando o seu próprio horizonte. Assim sendo, a História religiosa é uma parte do conhecimento histórico, remetendo-se necessariamente para um horizonte mais vasto onde se procura compreender a sociedade trabalhada pela amplitude do acontecer religioso. Cf. Gérard Cholvy; Yves-Marie Hilaire – *Histoire religieuse de la France contemporaine*. Toulouse: Éditions Privat, 1985, vol. 1, p. 5-8; ou ainda Jacques Le Goff; René Rémond, dir. – *Histoire de la France religieuse*. Paris: Éditions du Seuil, 1988, vol. 1, p. 7-20.

sobre a realidade – integra o vector religioso, na sua complexidade, não só como lugar desse conhecimento, mas também como instância de percepção, de compreensão dos diversos dinamismos que constituem os percursos pessoais e sociais. A História religiosa, quando reduzida a uma disciplina ou espiritualidade histórica, não só se circunscreve, apagando a amplitude do objecto de análise, como corre todos os riscos de instrumentalização inadequada, enquanto apologetica em todos os seus sentidos (processo demonstrativo de convicções). Estas convicções têm toda a legitimidade mas sempre no seu estatuto de objecto de análise para os historiadores.

A História religiosa não se reduz nem à simples compreensão das instituições, mormente as Igrejas, nem às várias manifestações do religioso, mas implica também considerar o crente enquanto agente social na sua interacção, no exercício da cidadania que lhe é própria²⁶. Os crentes são parte da sociedade e esta não pode ser compreendida sem a sua existência. Não existe, por um lado, a dinâmica da sociedade e, por outro, a religião. A religião e todas as vivências religiosas constituem parte incontornável para a percepção da complexidade da sociedade, enquanto interacção da multiplicidade dos seus intervenientes. As formas mais ou menos elaboradas do religioso espelham também a complexidade e os níveis de consistência das diversas sociedades, condicionando em larga medida esse viver social às características específicas do fenómeno religioso.

A historiografia corrente tende a considerar os católicos como um bloco. O estudo em torno da vida e obra de Abúndio da Silva permite contudo constatar e entender que as posições e os comportamentos dos católicos na sociedade, individualmente ou em grupo, apresentam fracturas, cujas raízes e potencialidades são geradoras de dinâmica social e condicionantes da mudança social. Estas fracturas resultam da convergência de múltiplos factores, envolvendo aspectos para além da diversidade ideológica ou dos interesses partidários, inscritos e constitutivos da dimensão religiosa que, na acepção antropológica em sentido amplo ou na perspectiva confessional de forma mais restrita, acompanham o processo de deslocação ou de metamorfose do religioso entendido como secularização ou laicização, enquanto processos de transformação social. Estes proces-

²⁶ Tal perspectiva tem sido desenvolvida desde os anos 60 do século XX, através duma intensa reflexão historiográfica. Este labor foi acompanhado por uma nova percepção eclesiológica que valoriza os leigos – os fiéis comuns – como protagonistas de uma realidade vivencial, e que se apresenta, com o II Concílio do Vaticano, como «Povo de Deus». Esta deslocação do objecto de análise, associada à valorização dos movimentos sociais, conduziu a uma integração da História religiosa no âmbito mais amplo da historiografia, incorporando níveis mais diversificados de conhecimento como os da sociologia e da antropologia. Como ilustração do início desta deslocação historiográfica, cf. *Nouvelle Histoire de l'Église*. Dir. L.-J. Rogier; R. Aubert; M. D. Knowles. 5 vols. Paris: Éditions du Seuil, 1963-1975. Este processo de evolução é também apreciado, no que respeita à realidade portuguesa, em António Montes Moreira; José Mattoso; Manuel Pinto – Perspectivas sobre a História da Igreja. *Cadernos Reflexão Cristã*, vol. 1, p. IX-XXVII.

sos de longa duração inscrevem-se também no interior dos diversos universos religiosos em termos de recomposição, patenteando clivagens que suscitam modificações no funcionamento institucional, no desenvolvimento de doutrinas e práticas, com substituições e emergências de novas realidades, de novas experiências que constituem contributos à dinâmica interna das sociedades, num determinado momento histórico. O historiador não aborda a problemática religiosa para dela retirar qualquer tipo de defesa ou de rejeição doutrinal ou prática. A religião e as várias referências ou manifestações da transcendência, surgem, antes de mais e fundamentalmente, como ou enquanto experiências pessoais e sociais.

Neste estudo que se apresenta não se buscou determinar uma coerência de percurso – o de Manuel Isaías Abúndio da Silva. Essa coerência pode estar, ou não, na apreciação que, individualmente, cada um realiza de si próprio, na consciência do próprio trajecto. Por vezes, há mesmo uma relação estreita entre coerência e incoerência, enquanto percurso que se pretende articulado, fiel a algo que está para além do reconhecimento exterior de si, feito pelos outros, cabendo nesta perspectiva o testemunho derradeiro de Abúndio da Silva vazado no seu Testamento. Finalmente, pode contemplar-se o período em análise – o final da Monarquia Constitucional e os primeiros anos da República – como significativamente marcado por uma vasta amplitude de matizes, na medida em que a vida e obra de Abúndio da Silva, colocados numa perspectiva de longo prazo, permitem perceber mais adequadamente as implicações dos ideais e das acções em disputa no seio da Igreja Católica e, conseqüentemente, na sociedade, quer no que se refere ao significado político e religioso da divisão dos católicos, quer no modo como esses conflitos e as respectivas buscas de superação contribuíram para a emergência e o desenvolvimento de determinadas tendências no catolicismo português, não de forma linear ou contínua, mas de forma interactiva, onde as continuidades favoreceram também as rupturas.

CRONOLOGIA

Esta cronologia assinala dados sobre Manuel Isaías Abúndio da Silva (1874-1914) em articulação com a realidade portuguesa e o catolicismo, referenciando alguns dos aspectos mais relevantes dos acontecimentos sócio-políticos, culturais e religiosos em Portugal e destacando acontecimentos marcantes da Igreja Católica em geral. Organiza-se em torno de cinco períodos: a década do nascimento de Abúndio da Silva (1870-1880), o tempo da sua infância e juventude (1881-1890), os anos de Coimbra (1891-1900), a militância católica nos finais da Monarquia Constitucional (1901-1910) e o período da autonomia da Igreja Católica em face da Separação (1910-1914).

1870 – 1880: a década do nascimento de Manuel Isaías Abúndio da Silva

1870

Surgimento em Portugal de legislação que assegura direitos de petição, de reunião e de associação.
Criação do Centro Democrático de Lisboa.
Criação do Ministério da Instrução, extinto meses depois.

Constituição, no Porto, da Associação Católica.
Processo de reintrodução de ordens religiosas no país. A Companhia de Jesus instala-se no Porto (junto à Boa Vista).
Publicação de *O Cristianismo e o progresso*, de D. António da Costa.

Ocupação do Estado Pontifical pelas tropas italianas.
Interrupção do I Concílio do Vaticano depois de ser aprovada a constituição dogmática *Dei filius* e proclamada a infalibilidade papal na constituição dogmática *Pastor Aeternus*.

1871

Realização no Casino Lisbonense das Conferências Democráticas e respectiva proibição.
Publicação das *Causas da decadência dos povos peninsulares* e de *O que é a Internacional*, de Antero de Quental.

Congresso Católico do Porto, realizado entre 27 de Dezembro de 1871 e 5 de Janeiro de 1872.
Instalação na Covilhã dos padres Jesuítas.

18 de Março a 28 de Maio – Comuna de Paris.

[Dezembro] – Constituição, em França, pela iniciativa de Albert de Mun e René de la Tour du Pin, da
Obra dos Círculos Católicos de Operários.

1872

Fundação da associação Fraternidade Operária, e abertura de uma secção no Porto.
Data em que, presumivelmente, se iniciaram os primeiros movimentos grevistas portugueses.

Abril – Constituição, no Porto, da primeira Associação Católica que teve como presidente Guilherme
Woodhouse, sucedendo-lhe depois o conde de Resende.

Início, no Porto, da publicação do diário católico *A Palavra*.

23 de Fevereiro – Pio IX, no breve *Maximas sine intermissione*, apela os católicos a associarem-se.

1873

Fundação do Centro Republicano Federal.

Setembro – Prisão de vários membros da secção de Lisboa da Internacional.

Publicação de *Portugal e o socialismo: exame constitucional da sociedade portuguesa e a sua reorganização
pelo socialismo*, de Oliveira Martins.

Publicação do primeiro volume de *Opúsculos*, de Alexandre Herculano.

Janeiro – Fundação da Associação Católica de Braga.

Março – Fundação da Associação Católica de Guimarães.

1874

6 de Julho – Nasce, na rua da Picota, freguesia de Santa Maria Maior em Viana do Castelo,
pelas vinte e uma horas, Manuel Isaías Abúndio da Silva, filho de Luís José da Silva e de
Maria das Dores Carvalho da Silva.

11 de Julho – Baptismo de Abúndio da Silva na igreja matriz pelo Padre António Pereira de
Carvalho, coadjutor. Teve como padrinhos o Padre Manuel Alves Franco e Nossa Senhora
das Dores, a qual teve como representante a seu tio Sebastião Silva.

Sampaio Bruno publica *Análise da Crença Christã*.

Abril – Surgimento, no Porto, do boletim do Apostolado da Oração, *Mensageiro do Coração de Jesus*. Esta
publicação, a partir de 1881, passa a designar-se por *Novo Mensageiro do Coração de Jesus*.

29 de Outubro – Mons. Domenico Sanguini entra em actividade como núncio apostólico em Lisboa, onde
permanece até Novembro de 1879.

20 de Dezembro – Fundação da Associação Católica de Lisboa.

Entram em Portugal as Franciscanas sem clausura. Reorganizam-se em 1878, contando em 1910 com 60
casas e cerca de 600 religiosas.

Realização, em Veneza, do Primeiro Congresso Católico Italiano, donde surge a *Opera dei Congressi*, com fortes ligações à revista jesuíta *Civiltà Cattolica*.

1875

Fundação do partido socialista português sob a designação de Partido Operário Socialista.

Fundação oficial da Sociedade de Geografia.

Oliveira Martins funda a *Revista Ocidental*; é publicada a primeira versão de *Crime do Padre Amaro*, de Eça de Queiroz, e *As Novelas do Minho*, de Camilo Castelo Branco.

Padre Sena Freitas publica o *Discurso sobre a religião catholica em face da politica*.

Léon Harmel cria uma comissão corporativa na sua fábrica de Val de Bois (França).

1876

Fundação do Partido Republicano (primeiro directório).

Pacto da Granja, com a fusão entre o Partido Histórico e o Partido Reformista, dando origem ao Partido Progressista; início do período do rotativismo entre os partidos.

Criação em Portugal de uma Associação de Registo Civil.

Primeiro enterro civil no país.

1877

Primeiro Congresso do Partido Socialista português.

17 de Agosto – Nascimento de Manuel Laranjeira (1877-1912). Formado em medicina, doutorou-se com um trabalho sobre *A doença da santidade*; alcançaram destaque as suas reflexões sobre religião, decadência e pessimismo nacionais.

Primeira peregrinação a Roma de católicos portugueses, presidida pelo Patriarca de Lisboa, D. Inácio do Nascimento Morais Cardoso.

1878

Censo da população portuguesa: 4 160 315 habitantes.

Eleição do primeiro deputado republicano, Rodrigues de Freitas, eleito pelo Porto.

Publicação da revista *Positivismo* (Porto 1878-1882) dirigida por Teófilo Braga e Júlio de Matos.

25 de Abril – Início do Congresso Católico de Braga (o segundo de escritores e oradores católicos), que termina a 2 de Maio.

16 de Outubro – Aparecimento, em Coimbra, do periódico *A Ordem*, como folha científica e religiosa.

Pastoral do Cardeal D. Américo Ferreira dos Santos Silva sobre Protestantismo.

Fundação, em Lisboa, da Associação Protectora de Operários, por iniciativa do Dr. Mendes Lajes.

Morte de Pio IX e eleição de novo papa com o nome de Leão XIII, o qual governará a Igreja Católica Romana até 1903.

Encíclica *Quod Apostoloci* de Leão XIII sobre os erros modernos.

1879

Congresso socialista português.

Publicação da *História de Portugal* e da *História da Civilização Ibérica*, de Oliveira Martins.

Novembro – Mons. Caetano Aloisi Masella torna-se núncio apostólico em Lisboa, permanecendo até 16 de Agosto de 1883. Envolveu-se em bastantes conflitos com a Maçonaria.

Augusto Eduardo Nunes, professor da Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra, publica *Socialismo e catholicismo*.

Leão XIII publica a encíclica *Aeterni Patris* sobre a filosofia tomista.

1880

Manifestações anti-clericais no contexto das comemorações do tricentenário do falecimento do poeta Camões.

Fundação em Coimbra de uma Conferência de S. Vicente de Paulo pelo Padre Sena Freitas.

Lei francesa contra as congregações religiosas.

Abertura dos arquivos do Vaticano a historiadores de todas as confissões.

1881 – 1890: tempo da infância e juventude

1881

Publicação de *Portugal Contemporâneo*, de Oliveira Martins.

30 de Setembro – Bula *Gravissimum Christi*, de Leão XIII, determinando nova circunscrição das dioceses do continente.

Criação, em Coimbra, da Academia de S. Tomás de Aquino.

Entrada em Portugal das Irmãs de S. José de Cluny.

Fundação, em Setúbal, de uma Associação Protectora de Operários.

20 a 30 de Junho – Primeiro Congresso Eucarístico Internacional em Lille (França).

Encíclica *Diuturnum* de Leão XIII sobre a origem do poder civil.

1882

Constituição da União Católica Portuguesa.

Outubro – Abertura do curso de filosofia tomista em Lovaina, por Mercier.

Leis escolares em França suprimindo a instrução religiosa obrigatória.

1883

- 5 de Janeiro – Surge a revista quinzenal da Academia de S. Tomás de Aquino, de Coimbra, *Instituições Christãs*.
- 6 de Abril – É escolhido para patriarca de Lisboa D. José Sebastião Neto, bispo de Angola e Congo. Resignou do cargo em 1907.
- Agosto – Desde 16 deste mês até ao início de Novembro, está como encarregado da Nunciatura Mons. Júlio Tonti.
- 7 de Novembro – Chegou a Lisboa, como núncio apostólico, Mons. Vincenzo Vannutteli, onde permanece até Julho de 1891.
- Realização, em Lisboa, do terceiro Congresso Católico.

1884

Abúndio da Silva fica órfão de pai.

Início da Conferência de Berlim (1884-1885).
Publicação de *O Anti-Cristo*, de Gomes Leal.

Novembro – Início da publicar-se, em Lisboa, do *Boletim da Sociedade de S. Vicente de Paulo*.

20 de Abril – Encíclica *Humanum genus* de Leão XIII, condenando a maçonaria.
René de la Tour du Pin em colaboração com o bispo de Genebra funda, como centro internacional, a União Católica de Estudos Sociais em Friburgo (Suíça).

1885

Abúndio da Silva fica órfão de mãe.

- 24 de Julho – Acto Adicional da Carta.
Movimento político Vida Nova.
Guerra Junqueiro publica *A Velhice do Padre Eterno*, poema que marca o incremento de uma fase mais aguerrida do anticlericalismo panfletário.
- 2 de Outubro – Na sessão ordinária do Conselho Superior de Instrução Pública, o dr. Damásio Jacinto Fragoso, professor catedrático da Faculdade de Teologia de Coimbra, apresenta um importante relatório. Este esteve na origem de um conflito entre o Bispo de Coimbra, D. Manuel de Bastos Pina, e a Faculdade de Teologia.
- Encíclica *Immortale Dei* de Leão XIII, onde se aborda a compatibilidade entre a Igreja Católica e os Estados Modernos.
Interdição feita a Albert Mun de fundar um partido católico.

1886

O «mapa cor-de-rosa».

23 de Junho – Concordata entre o Governo português e a Santa Sé, com notas reversais em 1887, 1890 e 1891.

16 de Outubro – Aparecimento, em Braga, do semanário *União do Clero*.

Fundação da Associação Católica da Juventude Francesa (ACJF) por Albert de Mun.

1887

O Grupo Comunista-Anarquista de Lisboa publica a sua declaração de princípios.

Surgimento do jornal anarquista *A Revolução Social*.

Eça de Queirós publica *A Relíquia*.

Janeiro – O Patriarca de Lisboa proíbe as exéquias do grão-mestre António Augusto de Aguiar e surgem incidentes.

Criação de uma Universidade Católica nos Estados Unidos da América.

1888

Constituição da Associação Liberal com um programa fortemente anti-jesuíta.

É publicada a obra *Os Maías*, de Eça de Queirós.

16 de Outubro – Surge em Braga o semanário *Amigo da Religião*.

Restauração da Ordem beneditina em Portugal.

Realização, em Paris, do primeiro Congresso Científico Internacional dos católicos.

Leão XIII publica a encíclica *Libertas praestantissimum* sobre o sentido da liberdade.

Cruzada anti-esclavagista do cardeal Lavigerie.

1889

Morte do Rei D. Luís e início do reinado de D. Carlos.

26 a 28 de Junho – Realização do Congresso Católico do Porto.

Dezembro – Fundação, em Pádua, da «Unione Cattolica per gli Studi Sociali» animada por Giuseppe Toniolo, que em 1893 começa a publicar a *Rivista Internazionale di Scienze Sociali*.

Separação da Igreja e do Estado no Brasil.

A. Ariens funda nos Países-Baixos a primeira organização católica exclusivamente operária, a «Associação Católica Operária».

1891 – 1900: os anos de Coimbra

1890

20 de Julho – No oitavo domingo depois de Pentecostes, Manuel Isaías Abúndio da Silva recebe a primeira tonsura e as Ordens menores.

11 de Outubro – Inscrição de Abúndio da Silva no primeiro ano do curso de Teologia da Universidade de Coimbra.

Censo da população: 4 660 095 habitantes.

Ultimato inglês.

Constituição da Liga Patriótica do Norte.

Os Irmãos de S. João de Deus voltam a Portugal.

Fundação, em Jerusalém, da Escola Prática de Estudos Bíblicos, por M.-J. Lagrange.

Encíclica *Sapientiae christianae* de Leão XIII sobre o tomismo nas Faculdades de Teologia.

1891

2 de Outubro – Inscrição de Abúndio da Silva no segundo ano do curso de Teologia da Universidade de Coimbra.

31 de Janeiro – Revolta republicana do Porto.

Suicídio de Antero de Quental.

Publicação de *Os Filhos de D. João I*, de Oliveira Martins.

6 de Janeiro – Aparecimento, em Viseu, da *Revista Catholica*.

6 a 10 de Abril – Congresso Católico de Braga por iniciativa da Associação Católica local.

Julho – Mons. Domenico Jacobini torna-se núncio apostólico em Lisboa até Novembro de 1896. Foi Mons. António Vico que o substituiu entre Novembro e Dezembro de 1896.

Pastoral do Cardeal D. Américo, bispo do Porto, sobre a encíclica leonina *Rerum Novarum*.

Novembro – O caso das Trinas ou de Sara de Matos que desencadeia manifestações anticlericais, particularmente anticongreganistas.

Congresso da província eclesiástica de Braga.

15 de Maio – Publicação da encíclica *Rerum Novarum* de Leão XIII.

1892

21 de Agosto – Abúndio da Silva tenta lançar o jornal *A União: jornal catholico, scientifico, litterario e noticioso*, em colaboração, como redactor, com o padre José Luiz Zamith. Jornal de orientação legitimista e ultramontana, apresentando um catolicismo intransigente.

Leão XIII oferece a rosa de ouro à rainha D. Amélia.

Fundação do Mosteiro beneditino de Singeverga.

Publicação da *Declaração do clero ao Arcebispado de Braga*.

D. António Barroso apresenta-se candidato às eleições pelo Círculo de Barcelos, mas perde em todas as assembleias.

1893

- 19 de Março – Abúndio da Silva inicia a publicação de *A Bandeira Branca – Revista religiosa e política*, de orientação legitimista, que termina a 4 de Fevereiro por falta de recursos.
- 14 de Julho – Abúndio da Silva conclui o 2º ano de Teologia.
- 31 de Julho – Abúndio da Silva publica o opúsculo “*A Nação*”: *Em defeza d’este jornal, contra aquelles que o querem reduzir a uma simples publicação hebdomadaria e fundar um novo diario legitimista*, defendendo a continuação do jornal *A Nação*.
- 10 de Outubro – Inscrição de Abúndio da Silva no terceiro ano do curso de Teologia da Universidade de Coimbra.

Governo de Hintze Ribeiro e João Franco (1893-1897).

- 1 de Fevereiro – Começa a publicar-se em Lisboa o diário *Correio Nacional* (1893-1906) sob os auspícios dos bispos. Foi seu director Quirino Avelino de Jesus, tendo depois ocupado também essas funções José Fernando de Sousa («Nemo»).
- 19 de Fevereiro – Comemorações em Coimbra por estudantes universitários do quinquagésimo aniversário da sagração episcopal de Leão XIII.

1894

- 7 de Outubro – Inscrição de Abúndio da Silva no quarto ano do curso de Teologia da Universidade de Coimbra.
- M. I. Abúndio da Silva publica *Alma patria*, livro de poesia dedicado «a Sua Magestade El-rei o Senhor Dom Miguel Segundo. Preto de vassalagem e juramento de fidelidade».

Surgimento do primeiro Círio Civil, como acção anticlerical.

Janeiro – Aparecimento, em Lisboa, da revista *Portugal em África*, cujo impulsionador foi Quirino de Jesus.

Dezembro – Constituição do Centro Católico Parlamentar por D. Manuel Bastos Pina, Casal Ribeiro e Barros Gomes, entre outros. Os Bispos portugueses aceitam o regime liberal português como expressão do *ralliement* em Portugal, isto é, os bispos intervêm na Câmara dos Pares, acatando as autoridades estabelecidas e reconhecendo o envolvimento político de grande parte do clero nas lutas partidárias da guerra civil.

Lançamento da revista *Le Sillon* pelo padre Renaudin, reorientada mais tarde por Marc Sangnier.

1895

- Abúndio da Silva publica *Maria (poemeto christão)*, dedicado à «Illustrissima e Excellentissima Senhora Duqueza do Cadaval como prova de profundo respeito e admiração entusiasta e em testemunho de perduravel gratidão» e «a meu primo o Ill.mo e Exc.mo Snr. Joaquim da Silva Monteiro, tenente-coronel do exercito portuguez, amizade e gratidão».
- Publica ainda um livro de poesia *Cantos d’Alma*, dedicado «a minha familia», «ao genial poeta o ill.mo e ex.mo sr. Sebastião Pereira da Cunha» e «aos meus companheiros de Coimbra, Antonio Catalão e António de Azevedo Maria».
- Abúndio da Silva, já bacharel em Teologia, inscreve-se no curso de Direito da Universidade de Coimbra.

Reformas administrativas e políticas de João Franco, com destaque para a Lei eleitoral de 28 de Março, pela qual se reduziu o número de deputados, se estabeleceu quotas para os eleitos provenientes de determinadas profissões e se pretendeu combater o caciquismo rural, numa perspectiva reformista do rotativismo.

Centenário de Santo António: comemorações.

25 de Junho – Realiza-se em Lisboa o Congresso Católico Internacional, comemorativo o 7º centenário da morte de Santo António. Por esta ocasião, e a propósito deste evento realizam-se manifestações anti-clericais.

Fundação, em Lisboa e no Porto, de Associações da Mocidade Católica. Esta última por iniciativa de Manuel Frutuoso da Fonseca, director do jornal católico *A Palavra*.

Afonso Costa escreve o opúsculo *A Igreja e a questão social*, ao qual Fortunato de Almeida riposta com *A questão social*.

Instalação em Portugal das Missionárias de Maria.

Romagem ao Santuário do Sameiro com cerca de 10 mil peregrinos.

Nascimento, em Itália, da Federação Universitária Católica Italiana (FUCI) em torno de Romulo Murri.

1896

8 de Abril – O jornal *A Aurora do Lima* publica notícia da falência de Sebastião José da Silva, tio de Abúndio da Silva.

19 de Setembro – Casamento de Abúndio da Silva, na igreja matriz de Viana do Castelo, com Lúcia de Souza Pereira.

Acto Adicional à Carta Constitucional.

Publicação da obra de Silva Cordeiro, *A crise em seus aspectos morais*.

1897

12 de Junho – Manuel Isaías Abúndio da Silva conclui o segundo ano do curso de Direito. Abúndio da Silva colabora no jornal *A Palavra*.

Centenário do Padre António Vieira.

Criação da Carbonária portuguesa.

Início da publicação de *Religiões da Lusitânia*, de Leite Vasconcelos, cuja edição se concluirá em 1913.

1898

Manuel Isaías Abúndio da Silva publica um livro de poesia, *A Festa da Índia*, dedicado «a minha esposa».

Neste mesmo ano publica um ensaio de estudos jurídico-sociais intitulado *Evolução dos contractos*.

Sampaio Bruno publica *O Brasil Mental*.

9 de Junho – É fundado no Porto o primeiro Círculo Católico de Operários (CCO), por iniciativa de Manuel Frutuoso da Fonseca.

1 de Dezembro – São fundados os CCO de Braga e de Vila Nova de Gaia.

1899

1 de Julho – Abúndio da Silva faz exames do quarto ano de Direito.

Abúndio da Silva publica *Uma classificação dos phenomenos e das sciencias sociais*.

Vitória eleitoral republicana no Porto.

Surto de peste bubónica no Porto.

Decreto respeitante à mendicidade.

Após a morte do Cardeal D. Américo, é nomeado para a diocese do Porto D. António Barroso.

Fundação, em França, da «Action Française».

Marc Sangnier toma a direcção do «Sillon».

Na encíclica *Testem benevolentiae* de Leão XIII é condenado o americanismo.

A encíclica *Annum Sacrum* é dedicada à devoção do Sagrado Coração de Jesus.

1900

5 de Junho – Abúndio da Silva realiza as provas de exame do quinto ano de Direito.

Censo da população: 5 016 267 habitantes.

Inicia-se, em Lisboa, a publicação do jornal *O Mundo* dirigido por França Borges.

Julho – Congresso anticlerical em Lisboa organizado pelos Círios Civis.

Setembro – Manifestação em Lisboa contra as ordens religiosas.

18 de Agosto – Romagem dos membros dos CCO ao santuário de Santa Luzia em Viana, com 5 mil peregrinos.

8 de Dezembro – Início do Congresso Católico do Porto.

1901 – 1910: a militância católica nos finais da Monarquia Constitucional

1901

Lei eleitoral: abandonada a lei de João Franco, pretende-se um controlo político das eleições por parte do Chefe de Governo, como que uma presidencialização do poder político.

Cisão de um importante grupo do Partido Regenerador que deu lugar ao Partido Regenerador-Liberal sob a chefia de João Franco.

O deputado republicano Afonso Costa apresenta na Câmara dos deputados uma moção em que declara «que o povo português carece de substituir sem demora as actuais instituições políticas, por outras diversas, de feição republicana».

17 de Fevereiro – Caso Calmon, no Porto, suscitando importantes manifestações anticlericais nesta cidade.

10 de Março – Decreto de Hintze Ribeiro sobre as ordens religiosas: onde se pede aos governadores civis para informarem o Governo sobre a existência de estabelecimentos de ordens religiosas regulares ou quaisquer outros proibidos por lei, a fim de serem suprimidos.

18 de Março – Fundação do Centro Académico de Democracia Cristã (CADC), em Coimbra.

- 18 de Abril – Decreto que impede o funcionamento de qualquer associação de carácter religioso sem prévia autorização do Governo (tem um longo preâmbulo histórico e justificativo).
- 28 de Junho – Incidente na Sala dos Capelos envolvendo o então Bispo do Porto D. António Barroso. É apupado quando o Dr. Mendes dos Remédios fazia o elogio do prelado num doutoramento solene.
- 16 de Julho – Constituição do Centro Nacional, com sete centros locais: Lisboa, Porto, Braga, Viana do Castelo, Viseu, Portalegre e Funchal.
- 1 de Dezembro – Fundação, em Torres Novas, de um CCO.
- São constituídos Centros Nacionalistas católicos de Lisboa, Porto e Braga, e ensaia-se um Centro Nacional reunindo os existentes.

Lei das associações em França, atingindo as congregações religiosas.

Encíclica *Graves de communi* de Leão XIII sobre a democracia cristã.

1902

- 29 de Outubro – Abúndio da Silva conclui as provas de concurso para a cadeira de Geografia e História, sendo colocado na Escola Industrial Bernardino Machado da Figueira da Foz.

Publicação de *A Ideia de Deus*, de Sampaio Bruno.

Publicação de *A Questão Religiosa em Portugal*, de Teófilo Braga.

- 1 de Julho – Surgimento, no Porto, do quinzenário católico *O Petardo*.
- Setembro – Surgimento, em Lisboa, da revista *Brotéria* ligada à Companhia de Jesus.
- 8 de Dezembro – Fundam-se os CCO de Lisboa e Guimarães.
- Constituição, em Lisboa, da Associação Promotora da Educação e Instrução Popular, tendo como impulsor o padre jesuíta Manuel Santana. Em 1907, esta associação passa a designar-se por Liga da Acção Social Cristã.

1903

Manuel Isaías Abúndio da Silva integra o Instituto de Coimbra.

Março – Abúndio da Silva deixa a Figueira da Foz para se instalar em Lisboa, onde fora colocado como professor de Língua Portuguesa da Escola Elemental de Comércio de Lisboa.

Manuel Isaías Abúndio da Silva publica *A Teoria da População*.

- 1 de Janeiro – Fundação, em Lisboa, do semanário *A Democracia Cristã*, cujo director foi Zuzarte de Mendonça. Em 1907 este jornal funde-se com *O Grito do Porto*, suplemento semanal de *A Palavra*.
- 8 de Janeiro – Entrada dos redentoristas em Portugal.
- 1 a 3 de Junho – Realização de um congresso católico no Porto, onde foi constituído o Partido Nacionalista, com a aprovação de um programa «para que o partido nacionalista seja devidamente representado no país».
- [Julho] – Constituição dos CCO da Covilhã, Ílhavo, Setúbal, Vidigueira e Barcelos.

Morre de Leão XIII. Sucede-lhe Pio X (1903-1914).

Em França, o jesuíta H. Leroy funda a Action Populaire com o fim de «ajudar a agir».

Loisy é posto no Index.

1904

Manuel Isaías Abúndio da Silva publica *Uma Romagem a Lourdes*.

Março – Abúndio da Silva concorre à cadeira de História Antiga, Medieval e Moderna do Curso Superior de Letras em Lisboa, apresentando nessas provas de concurso o seu trabalho *A História através da história*, publicado posteriormente.

18 de Outubro – A luta entre a Companhia dos Tabacos e dos Fósforos provoca a queda do governo de Hintze Ribeiro.

20 de Outubro – José Luciano de Castro apresenta novo governo: problema dos tabacos; eleições a 12 de Fevereiro de 1905.

Março – Mons. José Macchi torna-se núncio apostólico em Lisboa, onde permaneceu até 7 de Junho de 1906, sendo substituído desde essa data até Dezembro do mesmo ano por Mons. Miguel Ângelo Bovieri.

Outubro – Fundação dos CCO de Viseu, Guarda, Manteigas e Santo Tirso.

Desenvolvem-se a partir desta data as «Semaines Sociales» em França.

Congresso Mariano Internacional em Roma.

Pio X dissolve a Opera dei Congressi em Itália.

1905

27 a 29 de Abril – Manuel Isaías Abúndio da Silva participa e foi, em colaboração com Júlio Navarro y Monzó, impulsor da realização, em Lisboa, do Congresso de jornalistas católicos.

A questão dos Tabacos leva à dissidência no seio do partido Progressista, liderada por Alpoim.

Início da publicação de *O Dia*, onde o director, Moreira de Almeida, escreve: «aproveitando todas estas discórdias, os republicanos iam unindo fileiras. A República deixava de ser um ideal para ser uma probabilidade».

Brito Camacho funda o jornal *A Luta*.

Janeiro – O CADC de Coimbra lança a revista mensal *Estudos Sociaes*.

12 de Fevereiro – Eleições. O Partido Nacionalista consegue eleger dois deputados: um pelo Funchal e outro por Braga.

2 a 4 de Agosto – Realização, em Viana do Castelo, do 2º congresso do Partido Nacionalista.

Outubro – Formam-se dois CADC em Braga: no liceu e no seminário conciliar.

11 – Junho – A encíclica *Il fermo proposito* de Pio X estabelece as primeiras regras da missão da acção católica.

6 de Dezembro – Lei da Separação do Estado e da Igreja em França.

20 de Dezembro – Decreto da Congregação do Concílio sobre a comunhão.

1906

O Governo de José Luciano aguentar-se-ia enquanto o Parlamento se conservasse fechado.

19 de Março – José Luciano pede a demissão (progressista) e Hintze Ribeiro é encarregado de formar um novo governo (regenerador).

- 8 de Abril – Insubordinação a bordo do navio D. Carlos.
- 29 de Abril – Novas eleições (atitude de Bernardino Machado e prestígio do partido republicano). O Partido Nacionalista consegue eleger 5 deputados.
- 4 de Maio – Tumultos em Lisboa entre monárquicos e republicanos.
- 16 de Maio – D. Carlos recusa «o adiamento» a Hintze Ribeiro.
- 1 de Junho – Abertura das Cortes.
- 24 de Junho – Sobe ao governo João Franco.
- Setembro – Os «adiantamentos», num valor calculado em 770 contos, foram liquidados e, simultaneamente, aumentada a dotação da família real. Esta iniciativa do governo de João Franco criou perplexidade nas hostes franquistas.
- 20 de Novembro – Em sessão parlamentar, a propósito da questão dos adiantamentos, Afonso Costa interveio declarando: « Por menos do que fez o Sr. D. Carlos, rolou no cadafalso a cabeça de Luís XIV». Na consequência deste debate, os deputados republicanos – Afonso Costa e Alexandre Braga – foram suspensos durante um mês dos trabalhos parlamentares.
- 21 de Dezembro – Sessão parlamentar marcada pelo regresso de Afonso Costa e Alexandre Braga à Câmara dos Deputados, tendo havido uma mensagem de apoio subscrita por cerca de quarenta e cinco mil pessoas.
- Publicação de *O Manual Político do Cidadão Português*, de Trindade Coelho.
- Realização, no Porto, do 1º Congresso das Agremiações Populares Católicas.
- Dezembro – Mons. Júlio Tonti passa a exercer as funções de núncio apostólico em Portugal.
- Pio X, a partir da situação francesa, escreve a encíclica *Vehementer nos* contra a separação da Igreja e do Estado.

1907

- Manuel Isaías Abúndio da Silva publica neste ano duas obras: *O Capital-Salários* e *O Rito Bracarense*.
- Tem colaboração regular mas dispersa em vários jornais.
- 8 a 10 de Junho – Participa no 2º Congresso das Agremiações Populares Católicas, onde interveém sobre as questões sociais em torno da «duração do trabalho».
- A questão vinícola.
- 1 de Março – Questão académica.
- 12 de Abril – Encerramento de Câmaras.
- 10 Maio – Início da ditadura de João Franco.
- Fins de Maio – Oposição a João Franco.
- 17 de Julho – João Franco viaja ao Porto.
- 1 de Agosto – Morte de Hintze Ribeiro.
- Publicação de *A Questão Religiosa*, de Sampaio Bruno.
- 8 a 10 de Junho – Realização, no Porto, do 2º Congresso das Agremiações Populares Católicas.
- 28 a 30 de Outubro – Realização, em Braga, do 3º Congresso do Partido Nacionalista, marcado pelo impacto do franquismo nos meios católicos.
- Julho – Decreto do Santo Ofício *Lamentabili sane exitu* condenando o modernismo teológico e bíblico
- 8 de Setembro – Pio X pela encíclica *Pascendi gregis* condena o modernismo. A reacção antimodernista desenvolve-se com Mons. Benigni e a sua organização secreta «Sapinière» (1909-1921).
- Carta de Pio X à ACJF, onde insiste na definição dos critérios da acção católica.

1908

- Manuel Isaías Abúndio da Silva publica no início do ano *O Dever Presente*.
Entre 18 de Fevereiro e 28 de Julho colabora como editorialista no jornal *A Palavra*, nas circunstâncias da doença de Manuel Frutuoso da Fonseca.
- 4 de Março – Funda e inicia a publicação do semanário religioso *A Cruzada*, como *Revista Católica das Famílias e Boletim Oficial da Diocese do Porto*.
- Março – Abúndio da Silva torna-se secretário do núcleo do Porto do Partido Nacionalista.
- 5 de Abril – Foi candidato nacionalista pelo círculo eleitoral oriental do Porto.
- 11 de Agosto – Está presente no funeral de Manuel Frutuoso da Fonseca representando o Centro Nacionalista do Porto.
- 29 Setembro a 1 de Outubro – Participa no 4º Congresso do Partido Nacionalista, onde inter-vém sobre a «Liberdade de Imprensa».
- 4 a 8 de Outubro – Terá estado presente no 3º Congresso das Agremiações Populares Católicas, que teve lugar na Covilhã.
- Abúndio da Silva publica o *Tratado de Direito Eclesiástico*, em dois volumes.
Traduz e inicia a publicação em três volumes do *Cathecismo popular catholico* de Francisco Spirago, professor do seminário imperial e real de Praga.
- 28 de Janeiro – «Revolta» republicana.
- 31 de Janeiro – Decreto do rei sobre os agitadores.
Tentativa revolucionária e regicídio.
- 1 de Fevereiro – Morte/assassinio do Rei D. Carlos e do príncipe D. Luís Filipe.
Sucessão de D. Manuel II.
- 5 de Fevereiro – Anulação do decreto de 31 de Janeiro.
- 12 de Fevereiro – Amnistia.
- 27 de Fevereiro – Decreto para dissolver o Parlamento, marcando eleições para 2 de Abril.
- Abril – Eleições: só Alberto Pinheiro Torres é eleito deputado pelo Partido Nacionalista. Verifica-se vitória republicana em Lisboa.
- 1º Congresso Nacional do Livre Pensamento.
- 21 de Agosto – Centenário da batalha de Vimioso.
- 29 de Setembro a 1 de Outubro – Realização, em Viseu, do 4º Congresso do Partido Nacionalista.
- 1 de Novembro – Eleições camarárias: o Partido Republicano Português consegue eleger todos os seus candidatos à Câmara Municipal de Lisboa.
- Fundação do diário sindicalista *A Greve* e do semanário anarquista *O Protesto*.
- 8 de Agosto – Morte de Manuel Frutuoso da Fonseca.
- 4 a 8 de Outubro – Realização, na Covilhã, do 3º Congresso das Agremiações Populares Católicas, onde se decide a constituição a Obra dos Congressos Católicos, presidida por Francisco Sousa Gomes.
D. António Mende Belo sucede a D. José Neto como Patriarca de Lisboa.
- Março – Excomunhão de Loisy.
Congresso Eucarístico Internacional em Londres.
Fundação em Zurique da Confederação Internacional dos Sindicatos Cristãos.

1909

Manuel Abúndio da Silva é agraciado por Pio X com a Cruz de Ouro «Pro Ecclesia et Pontifice».

Abúndio da Silva publica *Nacionalismo e acção católica*.

Progressivo distanciamento em relação ao Partido Nacionalista, defendendo uma «posição tolerante» em face da liberdade de consciência dos católicos nas urnas.

25 a 29 de Junho – Terá estado presente no 4º Congresso das Agremiações Populares Católicas, que teve lugar em Braga.

Funda-se o CADC no Porto e em Lisboa.

Polémica em torno das revistas a *Voz de Santo António* (dos franciscanos de Montariol) e *Novo Mensageiro do Coração de Jesus* (dos jesuítas), nomeadamente sobre o voto católico que leva ao encerramento da publicação franciscana por ordem de Roma.

25 a 29 de Junho – Ocorre, em Braga, o 4º Congresso das Agremiações Populares Católicas, onde três operários foram oradores.

14 a 16 de Novembro – Realização, no Porto, do 5º Congresso do Partido Nacionalista, marcado pelo ambiente de grande agitação sócio-política e das campanhas anticlericais, mas também pelas fracturas entre católicos, nomeadamente em torno das posições da *Voz de Santo António* sobre a democracia e o sufrágio.

Confronto dos padres Ançã com o bispo de Beja.

12 de Dezembro – Primeira reunião nacional da Juventude Católica Portuguesa.

Excomunhão de Romulo Murri.

1010 – 1914: autonomia da Igreja Católica em face da Separação

1910

Manuel Isaías Abúndio da Silva rompe com o Partido Nacionalista, intervém na polémica entre o *Novo Mensageiro do Coração de Jesus* e a *Voz de Santo António*, defendendo as posições do grupo de franciscanos de Montariol.

No início do ano, e no seguimento destas posições, publica *Questões Actuais*.

3 de Julho – Inicia a publicação do diário matutino portuense *O Correio do Norte*, no qual colaborou inicialmente Quirino Avelino de Jesus. A sua publicação termina a 11 de Fevereiro do ano seguinte.

14 de Abril – Suspensão da *Voz de Santo António*, revista dos franciscanos de Montariol.

24 de Junho – Realização, em Lisboa, do 5º Congresso das Agremiações Populares Católicas. Decide-se a criação da Federação das Agremiações Populares Católicas.

9 de Julho – Portaria com censura do Governo ao arcebispo de Braga por não ter pedido beneplácito régio para o ofício romano que estabelece a suspensão da revista franciscana *Voz de Santo António*.

[Julho] – Constitui-se o CCO de Coimbra.

3 de Outubro – Portaria governamental que dissolve a casa dos religiosos da Rua do Quelhas, os padres marianos.

5 de Outubro – **Revolução republicana**. Medidas legislativas anticongreganistas e sobre matéria religiosa:

8 de Outubro – restabelecimento da legislação do liberalismo radical de J. António Aguiar e a medidas pombalinas referentes aos jesuítas.

18 de Outubro – Abolição do juramento com carácter religioso.

20 de Outubro – O núncio, Mons. Júlio Tonti, retira-se do país.

- 21 de Outubro – O Bispo de Beja vê recuperar as suas funções e as suas temporalidades.
22 de Outubro – Supressão do ensino de doutrina cristã nas escolas primárias e normais.
23 de Outubro – Medidas relativas à Faculdade de Teologia e ao ensino de direito canónico.
26 de Outubro – São considerados dias de trabalho todos os dias santificados à excepção do Domingo.
27 de Outubro – Os governadores civis são autorizados a substituir as irmandades e as confrarias por comissões.
3 de Novembro – Lei do divórcio.
28 de Novembro – As forças militares (exército e armada) são proibidas de participar em solenidades religiosas.
24 de Dezembro – Com esta data é elaborada a primeira **Pastoral Colectiva do Episcopado Português**, cuja redacção definitiva fora confiada ao Arcebispo de Évora, e será divulgada em Fevereiro do ano seguinte.
25 de Dezembro – Leis da família que, entre outros aspectos, consideram o casamento como contrato civil.

25 de Agosto – Pio X condena o movimento do *Sillon* de Marc Sangnier.
1 de Setembro – O papa exige de todos os membros do clero uma profissão de fé antimodernista.
Decreto *Quam singulari* sobre a comunhão das crianças.

1911

Julho – Manuel Isaías Abúndio da Silva escreve *A Igreja e a Política*, que publica três meses depois.

- 18 de Fevereiro – Instituição do registo civil obrigatório e remunerado.
Grande contestação ao Governo por parte do proletariado rural alentejano.
3 de Setembro – Eleição de Manuel Arriaga. Fim do Governo Provisório.

Fevereiro – Divulgação da primeira **Pastoral Colectiva do Episcopado Português**.
1 de Fevereiro – Em Coimbra deu-se um ataque contra o CADC que provocou o desaparecimento da revista *Estudos Sociaes*.
17 de Fevereiro – Ataque contra a nova sede do CCO no Porto e Associação Católica, levando ao desaparecimento do jornal *A Palavra* e à suspensão de *O Grito do Povo*.
8 de Março – Destituição de D. António Barroso, bispo do Porto, por decisão de Afonso Costa.
15 de Março – Carta de Pio X apoiando os bispos portugueses (já aqui aparece a questão do ultramar e a presença da Igreja).
31 de Março – Carta dos bispos a Afonso Costa a propósito da amnistia para os bispos do Porto e de Beja.
18 de Abril – Decreto de destituição do bispo de Beja, D. Sebastião Leite de Vasconcelos.
Exílio dos bispos portugueses.

- 20 de Abril – Aprovada a **Lei da Separação** (começa a vigorar a 1 de Julho)
5 de Maio – Protesto colectivo dos prelados portugueses.
18 de Maio – Criação da “comissão central para a aplicação da Lei da Separação”.
24 de Maio – Encíclica de Pio X *Iandudum in Lusitania*.
30 de Junho – Legislação do ministro da Justiça, Bernardino Machado, sobre a administração de sacramentos.
Junho – Ataque ao Bispo da Guarda, D. Manuel Vieira de Matos.
1 de Julho – Os prelados são convidados a pronunciarem-se sobre a Lei da Separação.
21 de Julho – Decretada a prorrogação do prazo para as pensões aos ministros da religião católica.
20 de Agosto – O seminário da Guarda é cedido à Câmara Municipal.
25 de Novembro – O prelado da Guarda é sujeito à pena de desterro por dois anos.
28 de Dezembro – São expulsos e desterrados por dois anos o patriarca de Lisboa, D. António Mendes Belo e todos os outros prelados que ainda não tinham sido sujeitos a sanções.

1912

Manuel Isaías Abúndio da Silva publica *Feminismo e Acção Feminina*.

Incursões monárquicas no norte do país.

Reorganização da Juventude Católica a partir do CADC de Coimbra.

22 de Fevereiro – Publicação do primeiro número de *O Imparcial*, novo órgão do CADC de Coimbra. Colaboram nessa publicação: Manuel Gonçalves Cerejeira, Diogo Pacheco de Amorim, os irmãos Diniz da Fonseca, José Nosolini, Carneiro Mesquita e António de Oliveira Salazar.

1 de Junho – Reaparece no Porto *O Grito do Povo*.

1913

Maio – Manuel Isaías Abúndio da Silva publica *Cartas a um Abade: sobre alguns aspectos da questão político-religiosa em Portugal*, certamente a sua obra mais referida. Esta obra foi contestada por um colaborador do jornal *A Nação*, ao que Abúndio da Silva responde em opúsculo *Política Religiosa: resposta a uma crítica*.

Entre Julho e Outubro tentativas de insurreição e resistência monárquicas.

10 de Julho – Pastoral dos bispos, conhecida por «apelo de Santarém». Projecto de união dos católicos. Em Coimbra realiza-se o primeiro Congresso da Federação das Juventudes Católicas Portuguesas.

1914

19 de Fevereiro – Abúndio da Silva escreve o seu testamento.

18 de Outubro (Domingo) – Manuel Isaías Abúndio da Silva morre em Viana do Castelo, pelas doze horas e meia, num prédio da Rua General Luís do Rego, depois de uma prolongada doença. Com apenas 40 anos de idade, foi vitimado por tuberculose mesentérica.

Pastoral Colectiva do episcopado Português.

Primeira tentativa de constituição de uma União Católica no contexto da República.



34. Casa onde morreu Abúndio da Silva, situada no n.º 134 da Rua General Luís do Rego (antiga Rua das Rosas), em Viana do Castelo.

ANEXOS

ANEXO I

CORRESPONDÊNCIA DE ABÚNDIO DA SILVA COM O NÚNCIO APOSTÓLICO EM LISBOA

As cartas que se apresentam testemunham dois momentos distintos do percurso de Abúndio da Silva. Foram dirigidas aos núncios apostólicos da época, Mons. Domenico Jacobini (1892) e Mons. Júlio Tonti (1909), respectivamente. No que respeita ao primeiro caso, tratava-se de recolher o apoio do representante pontifício para a sua primeira empresa jornalística em colaboração com o padre José Luís Zamith, num quadro onde o legitimismo constituía a sua principal referência ideológica. No segundo caso, o contexto era totalmente distinto, pois Abúndio da Silva pretendia sobretudo reiterar a sua fidelidade à autoridade eclesiástica, preteando o seu empenhamento eclesial, no momento em que no seio do nacionalismo católico se iniciara a fractura causada, entre outros aspectos, pela questão da *Voz de Santo António*.

Doc. 1

1892, 15 de Setembro – *Carta de Abúndio da Silva ao Núncio Apostólico sobre a publicação de A União*¹.

ASV – Nunziatura de Lisbona, n.º 337, fasc. 3, div. 4, pos. 16, sezione 8ª: Lettere e grazie particolari (1891-1893), fls. 215-216.

Illmo e Revmo Senhor

Os abaixo assignados, redactores do jornal *A União*, vêm muito respeitosa e humildemente aos pés de Vossa Excia. Revma. agradecer as phrases lisonjeiras e honrosas com que se referiu a tão modesto jornal.

¹ A tinta e a caligrafia da carta correspondem à assinatura de Abúndio da Silva.

O nosso fim, Exmo. Revmo. Sr., é combater pela Igreja e pela Pátria. O encargo é difficil no seculo que vae correndo, mas se as benções do Ceo descerem sobre a nossa empresa, não desanimaremos e continuaremos firmes, pugnando escudados nos ensinamentos paternaes e sapientissimos do gloriosissimo pontifice, que felizmente governa a Una, Sancta, Catholica e Apostolica Igreja de Roma.

Os mares encapellados da descrença, da indifferença e do atheismo, sulcal-os-iamos mais facilmente, e ainda com mais denodo, se tivessemos a felicidade de nos ver concedida a benção apostólica. Seja, pois, permittido que supplicquemos a V. Excia. Se digne alcançar do Santissimo Padre Leão XIII a benção apostólica para os redactores, collaboradores, assignantes e leitores da União.

Deus guarde a V. Excia Rma. Por muitos largos annos.

Vianna do Castello, 15 de Setembro de 1892

Os redactores: José Luiz Zamith – presbítero e professor d’ensino livre

Manuel Isaías Abúndio da Silva – clérigo menorita e alunno da Faculdade de Theologia de Coimbra.

Doc. 2

1909, 21 de Novembro – *Carta de Abúndio da Silva ao Núncio Apostólico a propósito da publicação da obra Nacionalismo e acção catholica.*

ASV – Nunziatura di Lisbonna, 363 (1) fls. 322-323.

Porto 21-XI-909

R. da Rainha 67

Exmo e Revmo Senhor

Venho, muito humildemente, depor nas mãos de V. Excia Revma. does exemplares do meu recente livro “Nacionalismo e Acção Catholica” que como todos os meus escriptos, sujeito ao juizo infallivel da Igreja, minha mãe.

N’esse modesto trabalho, eu estudo a situação da Igreja em Portugal, e o estado moral e religioso do meu país; e cingindo-me às instrucções pontificias e à minha experiência de catholico militante, esboço um plano segundo o qual, em meu parecer, a acção catholica seria, para o futuro mais efficaz entre nós. Apesar de me animarem as melhores intenções, bem pode succeder que me desorientasse num falso ponto de vista e que não visse o problema através do seu verdadeiro prisma.

Entregando a V. Excia Revma, como representante do Supremo Chefe da Igreja, o meu pobre livro, faço-o na firme e inabalável resolução de corrigir qualquer erro em que involuntariamente eu haja caído. E se V. Excia. Revma se dignar levar o meu trabalho ao conhecimento da Santa Sé e elle ahi merecer approvação, votarei todas as minhas forças fomentar a acção catholica em Portugal segundo o plano que esbocei e que me parece ser de seguros resultados.

Beijando o sagrado annel de V. Excia. Revma., com o mais profundo respeito e inteira submissão me subscrevo

De V. Excia. Revma.

Filho em J. C. e servo muito obediente

Manuel I. Abúndio da Silva

Doc. 3

1909, 24 de Novembro – *Resposta do Núncio Apostólico a propósito da publicação da obra Nacionalismo e acção catholica.*

ASV – Nunziatura di Lisbonna, 363 (1) fl. 324.

Lisbonne 24 novembre 1909

Mon cher Seigneur

Je viens de recevoir votre lettre du 21 novembre et les deux exemplaires de l'ouvrage – Nacionalismo e Acção catholica – que vous avez tout ressamment publié.

Je me ferais un plaisir de la lire aussitôt que les circonstances me le permettront.

Pour l'attention renouvelée de cet envoi, je vous prie agréer l'assurance de ma toute considération.

+ Jules, Arch. D d'Anyra

Nonce Apost.

Doc. 4

1910, 12 de Julho – *Carta de Abúndio da Silva ao Núncio Apostólico a propósito do Correio do Norte.*

ASV – Nunziatura di Lisbonna, 363 (4), div. 4, pos. 2, fls. 188-188 v.

Ex.mo e Rev.mo Snr.

Agora mesmo acabo de saber que em um artigo que escrevi no “Correio do Norte” a proposito da lamentavel questão da Voz de Santo Antonio, alguém quis ver uma referencia a V. E. R. Venho perante V. E. R. protestar mui firmemente contra essa asserção que me attribue intenções que nunca tive nem podia ter, como catholico que sou acima de tudo. Esta declaração que por esta forma faço presente V. E. r. fare-la hei em publico amanhã no mesmo jornal que tenho a honra de dirigir.

Tenho a legitima satisfação de afirmar a V. E. R. que tenho consagrado toda a minha vida à acção catholica e à defesa dos direitos da Igreja e que assim como nunca tive um desfalecimento n'este combate, tambem nunca me esqueci do acatamento que devo aos meus superiores e especialmente ao Excelso Representante de S. Santidade junto do rei de Portugal.

N'este momento sou ferozmente combatido porque ousei divergir da orientação que se tem tentado imprimir ao movimento catholico portuguez, orientação que pretende der lhe uma feção resolidamente aggressiva de pessoas e predominantemente politica e partidaria. Não me consta que esta orientação seja ordenada ou approvada pela S. Sé ou pelos nossos Bispos, pois se o fosse, ou também enveredaria resolutamente por elle, como soldado que combate como o general lhe manda e não discute nem critica as suas ordens. Eu acho inoportuno um partido catholico de governo em Portugal e baseio-me ao exemplo que vem dos outros paizes. Mas sujeito a minha opinião as decisões da S. Sé e dos nossos bispos e procedo sempre na intenção de conformar a minha acção com essas decisões.

Espero dever à caridade e benevolencia de V. E. R. a graça de acceitar estas lealissimas explicações de quem tem por única ambição bem servir a Igreja e o seu paiz.

Beijando o s. annel de V. E. R. com o mais profundo respeito e submissão me subscrevo.

De V. E. R. filho em JChristo e servo obediente

Porto 12 de julho de 1910

Manuel Abundio da Silva

ANEXO II

RELATÓRIOS DA NUNCIATURA DE LISBOA NO PERÍODO DE MONS. DOMENICO JACOBINI

A documentação referente à nunciatura de Mons. Domenico Maria Jacobini é muito vasta. Preocupado com a reestruturação do catolicismo em Portugal, a actividade deste núncio incidiu sobre muitos aspectos da organização da Igreja Católica e do movimento católico. Apresentam-se documentos que ilustram essa actuação. Estes textos, em primeiro lugar, são referentes ao incentivo feito aos bispos para se reunirem e trabalharem em conjunto, introduzindo uma prática anteriormente desconhecida; e, em segundo lugar, são atinentes à constituição da dinâmica parlamentar – o Centro Católico Parlamentar – que pretendia traduzir o desiderato católico de «união» dos católicos no terreno político.

Doc. 1

Nota diplomática Nº 41 – Lisboa 15 Decembre 1891: Sul Congresso dei Vescovi.

ASV – Segreteria di Stato, 1892, rub. 250, fasc. 1, fls. 87-88 v.

A S. E. Revma il Sig. Cardinale Mariano Rampolla del Tinadaro
Segretario di Stato
[reposta nº 4913]

Emminenza Reverendissima

Come già significai alla E. V. nel mio precedente rapporto nº 39 la riunione dei Vescovi Portoghesi ebbe principio giovedì 10 corr. a sera nel Palazzo Patriarcale di S. Vicente nella sala detta dei Papi. Erano presenti: il Cardinal Patriarca, Il Cardinale Vescovo di Porto, l'Arcivescovo Primate di Braga, l'Arcivescovo di Evora, l'Arcivescovo-Vescovo di Algarve, l'Arcivescovo-Vescovo di Portalegre, e i Vescovi di Coimbra, Bragança, Vizeu, Beja, Guarda, S. Thomé di Meliapor, Cochim, Angola, Capo Verde, Himeria, e l'Arcevescovo di Mitilene, vicario generale dell'Emo Patriarca. I Prelati che dovevano riunirsi erano i soli del Continente: di cui mancò solamente il Vescovo di Lamego, molto vecchio: il Coadiutore non potè lasciare la residenza, essendo nuovo e senza il coadiuto, ritirato nel suo paese. Peraltro piacque alla maggioranza che intervennero alle conferenze ancora i quattro Vescovi di Ultramar presenti a Lisbona e l'Arcivescovo di Mitilene. Fu ancora ufficiale il Vescovo di Bethsaida, ma non intervenne.

Il Congresso deliberò di mandare un telegramma al Santo Padre partecipandogli il fatto, manifestando l'adesione alla Cattedra di S. Pietro e chiedendo la Benedizione Apostolica. Ciò è già noto alla E. V. dal telegramma stesso. Inoltre nominò una commissione che si recasse col Palazzo per presentare, a nome dei prelati riuniti, l'omaggio del loro attaccamento alle L. L. Maestà, e dar conoscenza dello scopo delle conferenze, cioè il maggior vantaggio della Chiesa e dello Stato. La commissione effettuò lo scorso venerdì il suo mandato e fu accolta con sommo piacere e con benevolenza dai Sovrani. Ieri poi una Commissione si recò alla Camera dei Pari a partecipare il fatto della riunione e significare che i Prelati non possono intervenire alle sedute parlamentari, attesa la somma fretta con cui procedono i loro lavori, non potendo essi disporre che di brevissimo tempo per essere la loro presenza necessaria nelle diocesi per le prossime ordinazioni generali. D'altronde già è noto a tutti che a causa del viaggio del re nelle provincie del Nord, si dové ritardare di 25 giorni il congresso episcopale.

Le riunioni senza interruzione proseguirono venerdì, sabato, domenica e ne seguenti giorni e avranno termine mercoledì prossimo. Senza entrare, nel presente rapporto, a parlare delle materie trattate, mi pesò un dovere di esporre per intero la sostanza in apposito rapporto appena chiuso il Congresso.

Domenica scorsa alle ore 7 pomeridiane ebbi l'onore di vedere riunito tutto l'Episcopato portoghese alla Nunziatura, avendolo convidato per festeggiare l'avvenimento delle conferenze. L'Emo Patriarca brindò al S. Padre, accennando al significato di questo fatto che da quasi tre secoli non si verificava: esso esprime l'unione dei prelati colla S. Sede, unione che si rivela intiera estremitissima. Accennò alla consolazione che provocavano i Vescovi nel radunarsi, ed ebbe lusinghiere parole a mio riguardo. Risposi in italiano ringraziando V. E. del brindisi portato al S. Padre ed affermando che sarebbe stata mia cura di significarglielo, e che sarebbe tornato a Lui di conforto nelle sue afflizioni. Brindai a S. M. Fedelissima, alla reale Famiglia, al governo ed in una maniera tutta speciale ai pastori portoghesi presenti, augurando loro l'azione libera, costante ed un'armonia coll'azione dei poteri civili. Augurai il progredimento della scienza del clero, scienza illuminata dalla fede, etc.

Questa vera è l'Emo Patriarca che ci ha tutti invitati a mensa. Debo dire a V. E. che tutti i prelati mi hanno confessato che in queste riunioni hanno provato molta consolazione e che anche i più riluttanti a venire erano stati ben contenti di aver unita la difficoltà. Il Governo da sua parte ha lasciato fare, nè i Vescovi hanno più mostrato di tenerlo. Le loro risoluzioni saranno pubblicate finito il congresso, e credo che incontreranno il favore del pubblico.

Chinato al bacio della S. Porpora passo all'onore di rassegnarmi con sensi di profondissimo rispetto.

[Remetente:] Della E. V. Revma [+ D. Arcivº di Tiro N. Apostolico]

Doc. 2

Nota diplomática Nº 53 – Lisbona 25 Gennaio 1892: Risoluzioni del Congresso dei Vescovi.

ASV – Segreteria di Stato, 1892, rub. 250, fasc. 1, fls. 105-108.

A S. E. Revma Il Sig. Cardinale Mariano Rampolla
Segretario di Stato
[Risposta nº 6295]

Eminenza Reverendissima

Sono finalmente in grado di presentare qui alligiate all'E. V. Revma le risoluzioni del Congresso dei Vescovi Portoghesi tenuto nel passato dicembre, e l'originale dell'indirizzo al

S. Padre, segnato da tutti i Prelati presenti alla radunanza. Ricevetti ieri il publico dall'Emo Sigr. Cardinale Patriarca, il quale allegò a scusa del ritardo la necessità di avere la firma di tutti i Vescovi nel detto indirizzo, firma non apposta durante le conferenze, essendo stato necessario farne una miglior copia.

Come vedrà l'E. V. dal testo delle risoluzioni, poche sono state le cose prese ad esame in questo primo congresso, parte per la stessa novità della radunanza, parte per non far ombra a molti che con sospetto vedevano le inusitate riunioni. Pensiero comune questa prima volta è stato l'affermarsi, il dichiarare che ogni anno il congresso si ripeterebbe, e l'abituare così il pubblico a questi movimenti nuovi dell'Episcopato. Su un paese dove la lunga dominazione del regalismo e delle idee liberali tiranneggiava in una forma dispotica la Chiesa, ove una politica di partiti ha legato le mani a tutti e introdotto negli animi una disposizione di paura vicendevole, e ben rilevante un passo deciso dell'intera gerarchia superiore diretto a provvedere ai più vitali interessi della cristianità portoghese, senza preoccuparsi di difficoltà governative, o di opposizioni della sedicente pubblica opinione. I cattolici ne han compresa tutta l'importanza e ne hanno ringraziato Iddio, dichiarandosi obbligatissimi al S. Padre che con tanta avveduta saggezza ha spinti i Vescovi a vincere vecchi e forti pregiudizi ed impedimenti. Per quanto questo paese mi sembri intorpidito e poco sensibile alla nostra azione, non può negarsi che l'avvenimento abbia servito ad incoraggiare i fedeli, e se ne vedrà l'effetto, se in quest'anno mi riuscirà d'indurli a tenere un secondo congresso cattolico; cosa di cui mi sto al presente occupando.

Passando alle risoluzioni del Congresso, mi permetto osservare: 1° che la petizione relativa all'insegnamento del Catechismo nelle scuole governative e municipali, è troppo debole. Si chiede in essa al governo che stimoli i maestri delle scuole primarie perché attendano con diligenza speciale all'insegnamento del Catechismo ai fanciulli secondo l'obbligo che ne hanno. Nulla affatto si dice dell'insegnamento della religione in tutte le scuole secondarie e nei collegi e asili governativi e comunali, dove non si ha nessuna cura della cultura religiosa degli allievi: nulla si dice dello studio della religione nei collegi o scuole normali da cui esce tutto il personale dei maestri. Posso attestare non solo per la poca esperienza che ho acquistato cominciando a trattare colle varie classi, ma molto più per quello che mi dicono i più zelanti ecclesiastici e laici, che qui la ignoranza delle cose religiose è profonda in tutte le classi; che molti e gravissimi sono i pregiudizi diffusi contro la Chiesa, e che il bisogno di tornare a conoscere l'antica fede è universalmente sentito – Ma la risoluzione è ancora debole per quello che spetta le scuole primarie. Non vi si parla affatto di esigere del governo la sorveglianza di quel primo insegnamento cattolico, sorveglianza da affidarsi a persone ecclesiastiche di sicura fede. Aggiungasi a tutto questo, che esistono in varie città e specialmente a Lisbona numerosi collegi, di carattere affatto privato, parte tenuti da indigeni parte da stranieri, i quali sfuggono intieramente alla sorveglianza della Chiesa, ed in gran parte anche a quella del governo. E qual dottrina si insegnerà in essi? Il Patriarca e le altre persone gravi da me interrogate mi hanno risposto di non saperlo. Eppure non si è effatto pensato a richiamare l'attenzione dell'autorità anche su questi istituti.

Nella terza risoluzione si stabilisce di promuovere e coadiuvare l'associazione cattolica detta Opera Pia, e le simili società dirette ad aiutare i parrochi nell'insegnamento della dottrina cristiana. Su Lisbona esiste e prospera l'Opera Pia, ciò è un' associazione di signore, che prendono cura delle fanciulle e fanciulli abbandonati, e principalmente li istruiscono nel Catechismo. Quest'opera non potrebbe encomiarsi abbastanza. Incominciata dalle eccellenti suore Dorotee, stabilite qui da molti anni, essa è composta di distintissime e pie signore, anche dell'alta nobiltà, le quali piene di zelo per la conservazione della fede in questa città, si sono divise in comitati parrocchiali, e con un impegno ed una abnegazione veramente ammirabili si

dedicano tutte, specialmente le vedove, a quest'opera missionaria. Come i miei predecessori, ne sono anch'io rimasto ammirato: e debbo dire che una gran parte del bene fatto coll' insegnamento religioso in Lisbona, si deve a queste pie donne. Esse sono è vero, incoraggiate dal Patriarca, ma trovano in parecchi parrochi una opposizione ed un ostacolo insuperabile. Ve ne hanno di quelli che non contenti di non far essi il catechismo ai loro soggetti, impediscono affatto alle signore di prestarsi sotto la guida del vicario a questa santa opera; ed esse con esemplare pazienza radunano altrove i bambini e le bambine per dispensare loro l'alimento cristiano e disporli alla prima Comunione. Sulle trentatrè parrocchie di Lisbona, già 17 posseggono questi Comitati, e già varie migliaia di fanciulli v'imparano il catechismo. Tutto questo spiega la cura che hanno avuto i Prelati di lodare incoraggiare quest'opera, e sarebbe ottima cosa, qualora Sua Santità la reputasse opportuna, che rispondendo ai Vescovi dicesse parole di elogio ed incoraggiamento a questa e simili opere.

Nella quarta risoluzione si ordina che venga quanto prima fondato un giornale, che, superiore alla politica di partito, pigli la difesa degli interessi morali e religiosi. Scriverò in seguito distintamente a V. E. su questo soggetto, del quale da vari mesi mi sto occupando insieme a questi prelati, ma che ancora non si aniva ad effettuare. Le difficoltà sono grandi, non meno rispetto alla redazione, che alla parte economica. Spero, non ostante ciò, di riuscire. L'Emo Patriarca e specialmente alcuni vescovi che si adoperano a questo, stanno usando tutta la diligenza e si ripromettono di raggiungere lo scopo.

La pettizione contenuta nella settima risoluzione è relativa alle facoltà per dispense matrimoniali: su questa debbo far riflettere che ove si ammettesse, si chiuderebbe in gran parte la cassa della S. Sede, che si mantiene colle dispense accumulate dai vescovi. Oltre a ciò il Portogallo è sì piccolo regno che non nascono mai ritardi su questo punto, e perciò non si vede una grave ragione ad accontentarli. Per altro se la cosa avvenisse, la nunziatura vi perderebbe il suo prestigio, ma non sarebbe danneggiata essa; solo la S. Sede ne avrebbe danno, avendo questa da lungo tempo riserbati a se tali proventi.

Nulla da aggiungere quanto alle altre risoluzioni. Il Patriarca che ha presentato il risultato del Congresso alla Nunziatura lo ha ancora comunicato al governo, il quale del resto, bisogna dirlo, in tutte queste circostanze si è mostrato sempre benevolo.

Ciò mi conveniva notare rispetto agli atti del Congresso dei Vescovi portoghesi, ed ora non mi resta che approfittare dell' incontro per baciare all'E. V. la S. Porpora e rassegnarmi con sensi di profondissimo ossequio.

[Remetente:] Dell'E. V. Revma [+ D. Arciv° di Tiro N. Apostolico]

Doc. 3

Nota diplomática N° 248 – Lisbona 9 Luglio 1894: Dilazione della Riunione dei Vescovi. L'onori preparati ed avviamento delle opinioni.

ASV – Segreteria di Stato, 1895, rub. 250, fasc. 1, fls. 44-46.

A Sua Eminenza Revma Sig. Card. Mariano Rampolla
Segretario di Stato
[Risposta n° 19249]

Eminenza Reverendissima

Da quanto riferii a Vostra Eminenza R.ma nel passato Dispaccio, dopo la grande processione il giorno due di Luglio riunironsi la prima volta i Vescovi. Ma essi si trovarono scarsi di numero, essendone su dodici mancati sei. Di questo l'Arcivescovo di Braga, il

Cardinale di Porto, il Vescovo di Lamego e quello di Braganza per malattia o per vecchiezza: per i due di Guarda e di Vizeu non conosco le cause; credo per manco di energia. Debbo confessare, che assai duro mi riesce spingere innanzi questi Prelati: buona gente ma tarda: le riunioni reputano inutili, e lo discorso; paura del governo molta, desiderio di tranquillità e di pace comune quasi a tutti. Almeno procurato di eccitarli con circolare significando loro le istruzioni ricevute dall'E. V. Rma: tutti i miei sforzi appronadarono a nulla. Vennero l'Arcivescovo di Evora, quello di Algarve, i Vescovi di Coimbra, di Portalegre e di Beja: unitamente al Card. Patriarca ed All'Arcivescovo di Mitilene tenero una Congregazione. E siccome fra gli assunti da trattare nell'Assemblea il più necessario, anzi il più urgente, era quello di provvedere ai mezzi per sostenere il Correio Nacional, così di questo s'occuparono. Approvato il cambiamento di direzione fatto dalla Commissione amministratrice del diario si quotarono summamente, quantunque la somma sterilità non aggiunga il passaggio, e confidarono, che il resto farebbe la Commissione. La quale animata com'è di vedere il giornale bene stabilito si da opera con impegno comendevolissimo, e spero si riuscirà. Deliberate queste cose, i Prelati circa le altre materie della riunione si riunissero a più mancanza assemblea da tenersi in Ottobre. Si è scelto questo mese, attesa l'apertura della Camera. Siccome probabilmente sarà alquanto tempestosa, i prelati si raccogliessero a Lisbona un poco dopo, col proposito d'intervenire, se occorra, ed influire a caluniar (Caducare?) gli spiriti. Il consiglio è ottimo, e serve agli intendimenti del gruppo, che prosegue a formarsi quietamente. Il Sgr. Barros Gomes, il Conte di Casal Ribeiro ed il Marchese di Pombal hanno presentato da varii mesi all'Emo Patriarca uno studio preparatorio riguardante una manifestazione da farsi alla Camera dei Pari, prendendone l'iniziativa l'episcopato, cui appoggerebbero coi loro discorsi diversi Pari scelti dai varii lati del Parlamento. Hanno anche cominciato studi su alcuni punti della legislazione più facili ad essere mutati e continuerano nei seguenti mesi. Ma di tutto ciò darò all'E. V. Rma piena contezza all'occasione dell'assemblea vescovile, anche per non anticipare notizie di cose che possono ricevere variazione. In quella circostanza si prenderanno le ultime determinazioni sul gran Congresso nazionale da tenersi in Lisbona nella ricorrenza delle feste centenarie di S. Antonio.

Ciò che intanto debbo far rilevare all'E. V. si è il progressivo cambiamento delle idee, che vienne quā insensibilmente operandosi. Il gruppo che dovrebbe formare il Centro, si viene ampliando ed è composito di uomini dei due partiti cioè regenerador e progressista. Ultimamente è entrato a farne parte il Sigr. Federigo Arouca, testè. Ministro degli Affari Esteri, ed appartenente al partito regenerador. Lo stesso governo attuale, che conosce ogni cosa, non si è chiarito contrario, anzi è propenso, al nuovo avviamento d'idee. Le simpatie pel Correio Nacional aumentano, che è quanto dire per gli ideali espressi da Sua Santità nelle sue Encicliche. Credo poi che il concetto di lasciar stare i partiti d'altronde necessari pel finanziamento delle istituzioni Costituzionali, ed invitare dal seno di essi gli uomini più sani a non combattersi sul terreno religioso, ma a tenersi su di essa riuniti come in campo comune, abbia molto servito al provvedimento favorevole delle cose. Siccome quei due partiti esistenti formano gruppi d'interessi, più che servire a diversi ideali, anzi questi sono nelle varie teste in pienissima confusione, così mentre il sorgere del nuovo centro non accenna a toccar quelli per alcun modo, incaglia gli uomini a seguirlo coll'altezza degli ideali.

Un'altro sintomo della variazione nello stato degli spiriti l'ho ritratto dal seguente fatto occorsomi in questi ultimi mesi. Stabilità la società della Gioventù Cattolica, e seguito il grande pellegrinaggio al Monte Sameiro, uno degli scrittori dell'Universal, giornale dell'Ex-ministro della Marina Sigr. Vilhena, attaccò bassamente la manifestazione cattolica. Il Presidente della Società, Sgr. D. Tommaso d'Almeida, rispose energicamente sullo stesso giornale e ridusse al silenzio il suo avversario: anzi provocò una protesta della direzione dell'Universal, nella quale

si chiedeva scusa dell'articolo inserito da uno degli scrittori. Dopo alcuni giorni nella riunione ordinaria della gioventù cattolica il figlio del Sigr. Vilhena, che ne fa parte, dichiarò a nome di suo padre che l'Universal non avrebbe mai più attaccato la religione ma si sarebbe attenuto alle tracce date dal S. Padre nei suoi insegnamenti, ed invitò i giovani della società a scrivere sul quel giornale. Due settimane fa avendo il Correio Nacional risposto ad un articolo, in cui il Reporter attaccava la Chiesa, venne da me il Sgr. O'Neill, ottimo cattolico che per motivi di commercio ha parte nella proprietà del giornale, e mi protestò di aver chiamato il direttore, ed averlo ripreso dello sconcio minacciandoli di ritirarsi, se altra volta avesse lasciato scrivere articoli ingiuriosi alla religione, e non si fosse attenuto su tale argomento alle idee del santo Padre. Inoltre i giornali As Novidades ed il Journal do Comercio hanno cessato totalmente di toccar soggetti religiosi in maniera [...] che conveniente. Le accludo un articolo del comercio do Portugal (giornale finora piuttosto ostile alle dottrine cattoliche), che fa l'elogio della recente processione tenuta in Lisbona, e s'inchina evidentemente nel senso stesso degli altri.

Invece i giornali repubblicani sono furiosissimi contro la chiesa e contro il nuovo movimento. In occasione dell'ultima processione sono stati estremamente violenti contro la gioventù cattolica: hanno attaccato le persone mettendole in ridicolo, spiegano il fatto a modo loro, non potendone negare l'imponenza. Niuno degli altri giornali li ha seguiti.

Questo lo stato degli animi: ma non può essere che il movimento cattolico sia lasciato in pace. Per quanto niuno neghi; che una speciale provvidenza di Dio apparisca in tutta questa serie di cose, le forze riunite sono molte e la lotta non può mancare. Vedremo allora alla prova ciò che valgono le nuove forze nostre. Non oso ripromettermene molto, ma qualunque cosa avvenga, sempre questo almeno si sarà guadagnato, di avere rotto cioè quel cerchio di ferro onde sembrava impedito qui ai buoni cattolici di manifestare pubblicamente la loro fede e sorgere alla sua difesa.

Chinato al bacio della S. Porpora mi onora raffermarmi colla più profonda venerazione.
[Remetente:] Di V. Emza. Revma [+ D. Arcivº di Tiro N. Apostolico]

Doc. 4

Nota diplomática Nº 279 – Lisbona 18 Novembre 1894: Riunione dei Vescovi. Preparativi per la manifestazione del nuovo Centro alla Camera.

ASV – Segreteria di Stato, 1895, rub. 250, fasc. 1, fls. 67-70.

A Sua Eminenza Revma il Sig. Card. Mariano Rampolla
Segretario di Stato
[Risposta nº 21555]

Eminenza Revma

Secondo che scrissi alla E. V. Rma in uno degli ultimi Dispacci, Domenica e Lunedì 25 e 26 ebbero luogo le riunioni di questi Prelati. Io era stanco e disanimato. Un poco la lentezza e quasi inazione dell'Emo Patriarca, un poco la negligenza di vari Vescovi mi aveva quasi tolto ogni speranza di riuscita dei miei sforzi perché si tenesse l'Assemblea. Feci l'ultimo tentativo col Cardinale. Insistei, gli rappresentai il dispiacere che avrebbe provato il S. Padre vedendo che passava già il secondo anno senza che l'assemblea dei Prelati si riunisse. Riuscii ad espugnarlo. Intimò la riunione, al solito pochi giorni avanti a quello fissato per effettuarla. Proponeva l'esame del progetto di formazione del Centro, le cose precedenti circa il correio nacional sempre in difficoltà per manco di mezzi, e il disegno di un Congresso nazionale da tenersi l'anno entrante. Era tutto ciò che io volevo. Vennero i Vescovi nel giorno designato, ma

mancavano oltre ai tre infermi cioè quelli di Braga, di Porto e di Lamego, anche I prelati di Guarda e di Braganza. V. E. può immaginare la mia pena. Tuttavia si riunirono e trattarono tutte le materie proposte. Considerano il foglio mandato a tutti i Vescovi dai Signori: Casal Ribeiro, Barros Gomes e Pombal, del quale foglio qui acchiudo una copia. Vi si invitavano i Pastori ad esaminare ciò che pareva espediente di fare per la formazione del Centro e pel suo programma. Ma Essi poco erano concordi. Qualcuno chiedeva, si mandassero innanzi le petizioni pel ristabilimento degli Ordini Religiosi, e ne voleva presentare parecchie anche di qualche Municipio. Ma la maggioranza che vedeva non ancora maturo l'affare, e le difficoltà molte, specialmente per parte di vecchi settari I cui capi sono ancora alle Cortes, si opposero. Il momento era scelto inopportunamente, ed io stesso, come già scrissi alla E. V., stimava miglior partito, quello temporeggiare. Aveva, come le dissi, due principali ragioni di soprastare; una che poterano perdere tutto il terreno acquistato con una sortita inopportuna, la seconda, che credeva meglio far consolidare il fatto della esistenza e funzionamento riservato di questi istituti nel Regno prima di tentare il guardo. Arroge che io temeva anche il tenore della legge, se fosse passato alle Cortes; perché stante i pregiudizi regalisti di molti, essa certamente avrebbe legata la riammissione degli Ordini a tali condizioni che questi non avrebbero potuto accettare. E così solo ne risulterebbe la continuazione poco gradita di un regalismo spinto. Ma la maggioranza vinse; e si convenne che di questo argomento o non si direbbe nulla, o appena si acconterebbe nei discorsi. Quanto alle altre cose in generale i Vescovi furono d'accordo, ma molto timidamente; ché qui il timore è in tutti all'ordine del giorno. Tra le materie accennate nel suddetto foglio si esitò nella scelta di quella da proporre per prima. In fine, come l'Arcivescovo di Algarve avea già messo innanzi l'idea di una legge ben necessaria, quella della riforma delle giunte parrocchiali si propendè per questa. Del Congresso e del giornale poco si trattò. Il primo fu ammesso in massima, e l'Emo Patriarca venne incaricato di prepararlo pel mese di Giugno o di Luglio dell'anno entrante. Si avrebbe così a tenere durante le feste pel centenario della nascita di S. Antonio. Quanto al procurare agiuti al giornale si fecero vaghe promesse, e in generale si parve ben poca e fredda disposizione a entrare in azione nelle Cortes.

Intanto i nostri appartenenti alla Camera dei Pari vedendo la maniera di procedere dei Prelati incerta e timida erano scoraggiati. Passava il momento opportuno, aspettato. Venne a vedermi il buon Marchese di Pombal. Lo animai ed egli andò a parlare al Patriarca; conferì coi Vescovi e fece di tutto per eccitare lo zelo. Infine convennero che assolutamente si dovesse andare alle Cortes, e oggi vi andranno tutti compreso il Cardinale; almeno così mi fa sperare nel biglietto che ricevo da lui in questo momento. Uno dei Vescovi, quello di Coimbra spiegherà alle Cortes l'apparire del Centro e i suoi precisi intendimenti a bene della Chiesa. E la nuova legge sarà proposta. Il Governo si mostra benevolo, i nostri rianimati. Vedremo il risultato che le significherò per telegrafo, e poi nel Dispaccio di domani lo descriverò.

Intanto le mando qui unita la petizione dei Vescovi per ottenere la facoltà di dire Messa e Ufficio di N. S. di Lourdes in tutto il regno. E riservandomi a mandarle gli Atti della riunione poiché firmati, bacio la S. Porpora e con sensi della più alta considerazione, passo all'onore di raffermarmi.

[Remetente:] Di V. Emza. Revma [+ D. Arciv° di Tiro N. Apostolico]

Doc. 5

Nota diplomática Nº 328 – Lisbona 25 Luglio 1895: Sull'azione cattolica in seguito del Congresso.

ASV – Segreteria di Stato, 1896, rub. 250, fasc. 2, fls. 156-163 v.

A Sua Eminenza Revma Il Sig. Card. Mariano Rampolla
Segretario di Stato
[Risposta nº 25836]

Eminenza Revma

Mi corre l'obbligo di ringraziare l'E. V. delle lusinghiere parole indirizzatemi anche a nome del S. Padre, sia ne'vari telegrammi, sia nell'ultimo Dispaccio Nº 25260 relativamente alle Feste Antoniane ed al Congresso Cattolico internazionale tenuto a Lisbona.

Col mio ultimo Foglio in data de'12 Luglio corr. esposi già alla E. V. le riflessioni che quelli avvenimenti mi suggerivano, e le speranze limitate che io in essi fondava. Nondimeno è naturale che dobbiamo procurare di coglierne il miglior frutto possibile, e la E. V. ancora a ciò mi eccita e m'incoraggia. Certamente l'insistere per dar pratica esecuzione alle risoluzioni del Congresso, e profittare del risveglio religioso avvenuto nei buoni; secondo afferma la E. V., mi par necessario: ma le vie a battere e in generale i mezzi a scegliere per riuscire nell'intento sono difficili: e vi è tutto il pericolo che spingendo soverchio innanzi il movimento, non si approdi al fine desiderato ma si torni vana ed inconsulta l'azione.

Perché l'E. V. possa farsi un concetto della verità di queste proposizioni, le esporrò qui brevemente lo stato attuale delle cose politiche; poi le parlerò degli elementi di cui possiamo disporre, delle conferenze che abbiamo tenute, e delle conseguenze che da tutto ciò derivano.

Da due anni il partito Regenerador è al potere: cioè l'antico partito liberale di cui però i capi dottrinari sono quasi tutti morti. Componesi de' elementi più giovani e migliori de'loro antecessori; non vuol guerra alla Chiesa, perché ne teme la potenza; aborrisce quindi che si sollevi la questione religiosa, ed è venute facendo a quando a quando, in ispecie da che i Vescovi tengono le loro riunioni annue, diverse concessioni a loro richiesta.

Il partito progressista che sta per una più larga interpretazione della Carta Costituzionale, fin da due anni fa, da che cioè governa il partito Regenerador, gli si mostrò ostilissimo: e aperte, dopo lungo aspettare, le Cortes vi spiegò un'azione indisciplinata e astenzionista, che finì collo stancare il Governo e approdò alla chiusura delle Camere. Allora da una parte il partito che era al potere si costituì in dittatura facendo Leggi e Decreti, che si riferivano a tutte le materie, mutavano molti decreti e anche leggi passate circa le elezioni, le finanze, l'insegnamento, la marina, etc. Questo modo di procedere irritò per forma i progressisti che inveleniti si unirono ai repubblicani nella resistenza al Governo, tentarono un movimento legale nel paese: ed ora minacciano di astenersi nelle prossime elezioni, e quand'anche vi prendessero parte dichiarano che non accetteranno il potere.

Queste disposizioni ed esacerbamenti degli animi farebbero gran cosa se la massa del popolo vedesse ancora agli uomini pubblici e non professasse ora mai una indifferenza per l'uno e per l'altro partito monarchico, che par quasi affettata. Nelle basse sfere la repubblica e il socialismo hanno molti adepti: non pochi nelle classi commerciali ed industriali, ma come maggior parte di questa gente è ignorante, e non saprebbe al tutto dirigere la cosa pubblica: così finché non mutino le circostanze, e una parte de'progressisti non si gitti chiaramente a quel partito, questo non approderà a nulla.

Non deve poi dimenticarsi che in tutti i gruppi vi è una parte puralenta, composta di Panamisti grandi e piccoli, le cui gesta incomodano non poco la parte più onesta e saggia, ma dalle quali non sà come liberarsi.

Come vede da questo abbozzo, lo stato attuale dei partiti corrisponde esattamente alle informazioni che Le diedi ne' passati anni. Se qualche elemento a quelle può aggiungersi, è che lo stato delle cose ha peggiorato, che il numero dei malcontenti cresce ogni giorno, e che la voce di tutti grida che tutto va male. Se mi chiede che ne pensi il Re posso dirle che qualche tempo addietro trovandosi in difficoltà di formare un Ministero, ad un personaggio che trattava con lui, disse tranquillamente "Se non va lor bene tutto questo e vogliono la Repubblica, faciano pure e io me ne vado a casa".

Innanzitutto a questo sfacelo fanno degno coro la miseria generale, i debiti che sebbene non molti, pure per la imperizia o poca onestà dei passati Amministratori minacciano d'inghiottire lo Stato, la corruzione quasi generale dei costumi, l'indifferenza innanzi al Governo, la disistima degli uomini di stato, infine la sfiducia di tutti e di tutto. È uno stato di cose che dura pel momento, ma che non ha avvenire; e nondimeno il toccarlo e più il dar mano ad un mutamento, è ben pericoloso e quasi temerario. La ragione di ciò si è che se alcuni degni uomini tengono ancora in mano con bastante forza la pubblica cosa, mal si sostituirebbero per la mancanza quasi totale di uomini seri in cui si trova il paese.

E qui passo al secondo punto, cioè a discorrere degli elementi di cui noi possiamo disporre. Ciò che qui e nell'ultimo punto le dico non è solo mio parere, ma è il risultato di ripetute conferenze tenute sia coll'Emo Patriarca, sia con alcuni altri Voscovi, sia col Sig. Barros Gomes, col Marchese di Pombal ed è ancora l'opinione del vecchio Conte di Casal Ribeiro e di altri savie persone.

Il Congresso di Lisbona ha esaltati gli spiriti specialmente di vari valorosi giovani e dei buoni cattolici della Capitale e del Regno. Ma ogni uomo veramente politico sà che queste cose non si trattano colla esaltazione, ma colla freddezza, non colla audacia, ma colla prudenza. Senza voler diminuir nulla del valore del Congresso, che mi costò tante pene, dico, considerandone gli effetti tranquillamente, il mio debole intendimento non ha ricevute nuove impressioni che cambino quelle che esposi nel passato Dispaccio. Ciò vuol dire che, a mio parere, non si è gran fatto cambiato l'ambiente che Le ho descritto sopra. Qualche nuova conquista l'abbiamo fatta, una stima e una paura di noi l'abbiamo eccitata, ma l'esercito nostro non si è molto ingrossato, e l'esercito degli indifferenti è rimasto lo stesso. Infine per la guerra che combattiamo non si è avanzato molto. E quando dico questo, lo dico specialmente rispetto agli uomini che possiamo dir nostri e che avendo la mano nelle pubbliche cose possano al caso giovarci a mutare lo stato in favore dell'ideale cattolico. Ora a comun parere delle persone sopra indicate, questo tentativo non potrebbe farsi non dico senza pericoli, ma neppure con efficacia. Una breve numerazione le renderà evidente la verità del mio asserto.

Di uomini di Stato che possano dirsi nostri non abbiamo che due: il vecchio Casal Ribeiro pieno di acciacchi e poco più abile all'azione, e il Sig. Barros Gomes. Questi ha veramente eccellenti qualità, anzi è, uomo superiore, all'altezza della coltura di oggi, amministratore convinto di S. Santità, cattolico sincero. Ma Egli non è di forte carattere e poi è ancora legato al partito progressista e da quel vincolo non può sciogliersi con facilità. Egli mi diceva per lealtà si manteneva ad esso unito dovendo la sua posizione e il suo stato agli uomini di quello. Anche ultimamente lo visitai, e non ostante tutto l'affetto e la deferenza che ha verso di me, mi parve di trovarlo in tale stato, che non osai chiedergli che si separasse dai progressisti. Per altro in ispecie dopo il contegno da lui tenuto nel Congresso, la sua posizione nel partito è scossa, avendolo i suoi giornali attaccato, a suggestione dei peggiori elementi pel nobile suo discorso circa la necessità dell'insegnamento religioso obbligatorio in tutte le scuole.

Questa ed altre amarezze cagionategli da molti che forse ha beneficiato, la preoccupazione dell'avvenire incerto e pauroso, hanno scosso la sua salute, e sebbene non superi i cinquanta'anni mi è parso molto abbattuto. Se V. E. ottenesse dal S. Padre che io possa dirgli in generale a suo nome qualche parola di elogio per la sua condotta, ed'incoraggiamento a combattere per la causa della Chiesa e della Patria, ciò gli farebbe piacere, e servirebbe a sollevarne l'afflitto animo.

Oltre questi due uomini, ne abbiamo un terzo, ma non capace di prendere in mano il Governo, però non manca di influenza, perché è capo del gruppo agricolo e coloniale nelle Camere, ed è elemento che sarà molto utile stante la sua franca professione cattolica, e questi è il Sig. Conte di Bertandos, Egli è ancora giovane ed ha buonissime idee. È anche prezioso elemento il Sig. Consigliere Girolamo Pimentel passato Governatore di Braga e franco cattolico ed influente nel presente Governo. Egli parlò al Congresso e prestasi con molta attività a servizio del gruppo. Così il Deputato Giacinto Candido giovane ardente e ben animato. Questi due sono Regeneradores, il primo è progressista. Ottimo il Signor Marchese di Pombal sebbene d'ingegno non molto elevato. Infine nella Camera dei Pari contiamo oltre i dodici Vescovi altri dodici laici a noi uniti, sicché sono, sopra cento soggetti che conta questa Camera la quarta parte; ed abbiamo un gruppo di altri dieci nella Camera dei Deputati. Forse ve ne sono più, e mutando il Governo facilmente taluno degli uomini che ora ne sono a capo si manifesterebbero, ma non si può procedere sull'incerto. Come elementi elettorali preparati abbiamo ancor pochi. In Braga e in Oporto abbiamo due Centri elettorali, ma sono piccola cosa, specialmente il secondo. Nelle masse della Classe nobile e borghese vi sono non pochi ottimi elementi, ma lontani dal Governo e non organizzati.

In ogni conto qui convengono tutti che se il Sig. di Barros Gomes non si risolve a staccarsi dal suo partito non può farsi nulla di serio, e che il movimento che si tentasse sarebbe prematuro. Bisogna per prima cosa diffondere e propagare il movimento in tutto il Regno, e dove farsi animando il sentimento religioso cristiano perché è là l'ideale. Quindi la prima risoluzione del Congresso a mettersi in pratica è quella di formare in ciascuna Diocesi sotto la protezione dell'Episcopato e coll'ajuto del Clero Società della Gioventù Cattolica, Società protettrice di operai ed altre simili, perché diffondano lo spirito cristiano, e giunte che siano al grado necessario di svolgimento mandino alle Camere propri Delegati per difendere i diritti della Chiesa e lottare peggli interessi della Patria. Questa proposizione che fu valorosamente difesa dal Sig. D. Tommaso de Vilhena presidente della Gioventù Cattolica ad insinuazione del Cardinale e mia, può a suo tempo scuotere dal suo sonno questo Regno. Mi parrebbe dunque, che, se il S. Padre lo credesse, nel rispondere alla lettera dell'Emo Patriarca insistesse nell'animare l'Episcopato a mettersi all'opera dando mano a tale fondazione senza perder tempo. L'effettuazione di tal risoluzione spinge innanzi il movimento cattolico e prepara la via all'avvenire. Non le dissimulo però che in più provincie, specialmente del Sud avremo più che un ajuto, un ostacolo nel pessimo clero, la cui vita e condotta e i cui pregiudizi sono lo scandalo dei fedeli. Esso in avvenire sarà migliore, se, come spero, i seminari daranno buoni frutti.

Come vede V. E. non si può procedere se non passo passo. Perocché a tutto ciò si deve aggiungere che siamo sprovvisti di denaro specialmente per sostenere la stampa, e il Correio Nacional rettosì fin qui quasi per miracolo e colle contribuzioni di pie persone verso la fine dell'anno cadrà indubitatamente con immensa soddisfazione di tutti quelli che non vogliono il movimento. I Michelisti che stan sempre sulla breccia per combattere le idee di Sua Santità, hanno alcuni giornali che pagano con grandi sacrifici, e aspettano di ora in ora la fine del Correio che per loro è un panno agli occhi; e lo stesso Governo che teme sempre questo giornale indipendente, non ne sarà malcontento. Non parlo dei giornali malvagi che ne

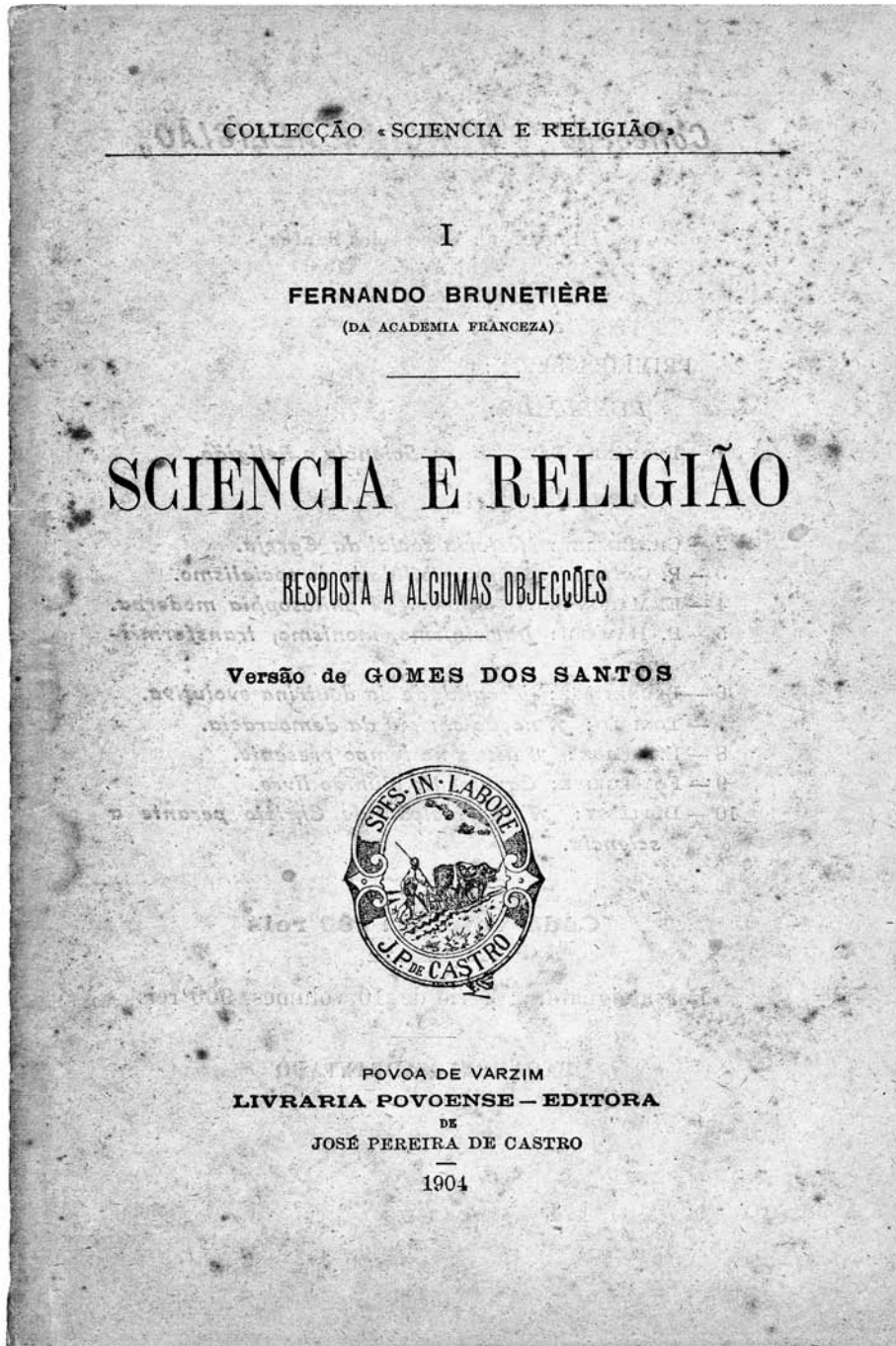
meneranno un rumuroso trionfo. Colla caduta di esso il movimento arretrará seriamente, e non potrà certo essere sostituito con efficacia dai rimanenti giornali cattolici piccoli e provinciali.

Se questo quadro è ben scofortante non per questo mi arresterò, ma finché mi basterà la vita continuerò in omni patientia a travagliare e a combattere il bonum certamen, rimetendomi in tutto alla Provvidenza divina.

P. S. Mi permetto aggiungere al presente un piccolo opuscolo presentato come memoria al Congresso, e il cui autore, un buon Sacerdote, desidera offrirlo al S. Padre; e la lettera di ringraziamento del Sig. Marchese di Fayal per la distinzione a lui conferita.

Intanto chinato al bacio della S. Porpora passo all'onore di raffermarmi.

[Remetente:] Di Vostra Emza Revma [+ D. Arcivº di Tiro N. A.]



35. Capa do primeiro número da colecção Sciencia e Religião, publicado em 1904.

ANEXO III

PROGRAMA EDITORIAL DA COLECÇÃO «SCIENCIA E RELIGIÃO»

A colecção «Sciencia e Religião», fundada em 1903 por Artur Gomes dos Santos (1881-1918), constituía um empreendimento de grande alcance e significado no panorama editorial católico no início do século XX. Esta iniciativa pretendia formar os católicos para afrontarem o embate proveniente da crítica à religião e à Igreja Católica desenvolvida pelas correntes de pensamento e de acção «anti-religiosas» e do livre-pensamento. O conjunto dos opúsculos publicados apresenta um temário que patenteia as preocupações apoloéticas do catolicismo integral da época, visando articular o aprofundamento das questões bíblicas e da fé com as questões morais e sociais. Nesse percurso editorial, a grande maioria dos textos publicados são traduções adaptadas por Gomes dos Santos. Até 1906, manteve-se a regularidade mensal inicialmente prevista, mas depois, e até 1911, verificou-se maior irregularidade na publicação. Nesta segunda fase presente-se a incidência da questão do nacionalismo católico, como preocupação de esclarecimento e de divulgação. Em 1911, Gomes dos Santos exilou-se, primeiro em Espanha, e depois no Brasil, onde veio a morrer em 1918. Apesar do afastamento do seu primeiro impulsionador, a colecção «Sciencia e Religião» prosseguiu, de forma mais espaçada, a publicação de títulos pela iniciativa, sobretudo, de Zuzarte de Mendonça (1877-1967). Em 1916, a colecção mudou de casa editora, acabando por deixar de se publicar no início da década de 20.

Colecção «Sciencia e Religião»

Publicação mensal (no dia 15 de cada mês)

Director: Gomes dos Santos

Póvoa de Varzim: Livraria Povoense – Editora de José Pereira de Castro

- 1 – Fernando BRUNETIÈRE – *Sciencia e Religião: resposta a algumas objecções*. 1904, 102 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 2 – Ch. BILLIET – *História Social da Igreja*. 1904, 103 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 3 – Victor CATHREIN – *Impossibilidade do Socialismo*. 1904, 103 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 4 – E. MAHON DE MONAGHAN – *A Philosophia Moderna: ideias dos philosophos, seus princípios, sua moral e seus actos*. 1904, 111 p. [Versão de Gomes dos Santos.]

- 5 – A. HAHARD – *Darwinismo, monismo, transformismo*. 1904, 109 p. [Versão de Gomes dos Santos] Acrescentada bibliografia portuguesa.
- 6 – Fernando BRUNETIÈRE – *Moralidade da doutrina evolutiva*. 1904, 94 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 7 – Prof. José TONIOLO – *A Noção Christã da Democracia*. 1904, 98 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 8 – E. DEHON – *A usura no tempo presente*. 1905, 104 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 9 – Jorge FONSEGRIVE – *Casamento e União Livre*. 1905, 103 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 10 – J. F. DUPLESSY – *A ressurreição de Christo perante a sciencia*. 1905, 100 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 11 – J. BRUGERETTE – *Os direitos do homem*. 1905, 98 p. [Versão de Gomes dos Santos]
- 12 – LEÃO XIII – *A condição dos operários*. Com um prefácio de Dr. J. Didiot. 1905, 104 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 13 – F. TOURNEBIZE – *Da dúvida á fé*. Com uma carta-prefácio de F. Coppée, da Academia Francesa. 1905, 96 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 14 – Dr. Th. ORTOLAN – *Vida e Matéria*. 1905, 100 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 15 – A. NAUDET, Professor da Escola Livre de Sciencias Sociais e Director da «Justiça Social» – *Princípios de Sociologia Catholica*. Carta, sem data, do Padre Lemire ao autor. 1905, 110 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 16 – R. P. SERTILLANGES – *A arte e a moral*. Última parte escrita pelo Dr. João da Trindade. 1905, 92 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 17 – B. COLOMER – *A Bíblia e as Theorias científicas*. Sem data, 93 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 18 – G. ROMAIN – *A Inquisição, seu papel religioso, político e social*. Sem data, 94 p. [Versão de Gomes dos Santos]. Tem um capítulo sobre Stº. António de Lisboa em França.
- 19 – A. JEANNIARD DU DOT – *O Espiritismo: sua natureza e seus perigos*. Sem data, 102 p. [Versão de Gomes dos Santos.]. Tem 2 capítulos em apêndice: «O Socialismo Alemão» por Fortunato de Almeida; «A reabilitação da mulher» por Abade M. F. Martin.
- 20 – C. MANO – *O Problema da Vida*. Sem data, 94 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 21 – Dom Prior Manuel d'ALBUQUERQUE – *O Protestantismo*. Sem data, 111 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 22 – Georges FONSEGRIVE – *O Catholico perante a Sciencia*. Sem data, 110 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 23 – Lino MURILLO, sj – *Estudos Bíblicos*. Sem data, 101 p. [Versão de Gomes dos Santos]. Com um capítulo sobre «A questão operária» por Oliveira e Sousa.
- 24 – F. BRUNETIÈRE – *As Razões de Crer*. Sem data, 98 p. [Versão de Gomes dos Santos]. Com dois capítulos complementares: «A Sagrada Bíblia» por Padre Sena Freitas e «Os tempos primitivos da Igreja» por Agostinho de Azevedo.
- 25 – Dr. Manoel ANAQUIM – *O Hypnotismo*. Sem data, 102 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 26 – BIESA Y PUEYO – *A Questão Social*. Sem data, 107 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 27 – Mgr. SPALDING, Bispo de Peoria (E.U.A.) – *A Educação das Mulheres*. Sem data, 54 p. [Versão de Gomes dos Santos.] Inclui um capítulo «A Democracia e o seu futuro social e religioso» por Mgr. Guilbert, arcebispo de Bordéus.
- 28 – Prof. Bovier LAPIERRE – *Diálogos de hoje*. Sem data, 104 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 29 – Gomes dos SANTOS – *O Catholicismo em Portugal*. 1906, 87 p.
- 30 – Henri LASSERRE – *O Espírito e a Carne*. Sem data, 94 p. [Versão de Gomes dos Santos.]

- 31 – João ANTUNES – *A Mulher*. Sem data, 106 p.
- 32 – Gomes dos SANTOS – *Páginas de crítica*. Sem data, 118 p. [Com prefácio datado de 21 de Dezembro de 1906.]
- 33 – J. Fernando de SOUZA – *Questões Sociais: a doutrina social catholica*. Sem data, 109 p.
- 34 – BROGLIE – *O Pentateuco*. Com um capítulo «Ligas e Associações» por Max Turmann. Sem data, 94 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 35 – Dom Prior Manuel d'ALBUQUERQUE – *A Verdadeira Igreja de Christo*. Sem data, 106 p.
- 36 – H. Rubat du MÉRAC – *Princípios de economia política*, [com 3 partes: a produção, a repartição, a circulação]. Sem data, 102 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 37 – Padre Micallef PACE, Reitor do Lyceu Nacional da Póvoa de Varzim – *Auctoridade do texto novo*. Sem data, 103 p.
- 38 – A. TOUSSANT – *Collectivismo e comunismo*. Com prefácio de Max Turmann. Sem data, 101 p. [Versão de Gomes dos Santos.]. Com um capítulo sobre «Providência operária» por Gomes dos Santos.
- 39 – Zuzarte de MENDONÇA – *A Maçonaria: o seu programa e a sua acção*. Sem data, 94 p.
- 40 – H. Rubat du MÉRAC – *Princípios de Economia Social*. Sem data, 95 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 41 – André GODARD – *Apologetica popular*. Sem data, 100 p. [Versão de Gomes dos Santos]
- 42 – Padre SENNA FREITAS – *A Doutrina Positivista*. Sem data, 98 p.
- 43 – Carlo SAVIO – *A Evolução com a Religião*. Sem data, 108 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 44 – C. MANO – *O Pessimismo contemporâneo*. Sem data, 92 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 45 – Gomes dos SANTOS – *Architectura Christã*. Sem data, 97 p.
- 46 – Gabriel ARDANT – *O Socialismo e a Propriedade*. Sem data, 93 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 47 – I. L. GONDAL – *Philosophia da Oração*. Sem data, 89 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 48 – J. BAUGERETTE – *As Escolas de Moral*. Sem data, 113 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 49 – Ch. CALIPPE – *A Educação Christã da Democracia: ensaio de apologetica social*. Sem data, 96 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 50 – G. de PASCAL – *O Regime Corporativo*. Em apêndice: «A Reforma social christã» por Gaspar Decurtins. Sem data, 101 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 51 – Gomes dos SANTOS – *Problemas de Legislação Social*. Sem data, 96 p.
- 52 – J. CORLUI – *História Crítica dos Evangelhos*. Sem data, 136 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 53 – Jacinto CANDIDO – *A Doutrina Nacionalista*. Com introdução do editor datada de 26 de Janeiro de 1909, 92 p.
- 54 – Gomes dos SANTOS – *Questões da hora presente*. Sem data, 101 p.
- 55 – A. CANET – *O Livre-Pensamento*. Sem data, 94 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 56 – Pierre VALLET – *Evolução, Progresso e Liberdade*. Sem data, 98 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 57 – A. LAXENAIRE – *A vida futura*. Sem data, 94 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 58 – Emmanuel COSTE – *O Milagre*. Sem data, 94 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 59 – M. de NADAILLAC – *Unidade da espécie humana*. Primeira parte: «A identidade do homem» por M. de Nadaillac. Segunda parte: «O polygenismo» por J. M. A. Vacant. Sem data. 95 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 60 – Pierre COULBERT – *Necessidade científica da existência de Deus*. Sem data, 96 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 61 – *Um Santo no século XIX: D. Bosco*. Sem data, 95 p.

- 62 – TONNING E BALTUS – *A Ruína doutrinal do Protestantismo*. Sem data, 94 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 63 – POULIN E LOUTIL – *Provas científicas da existência de Deus*. Sem data, 96 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 64 – Padre Micallef PACE, Reitor do Lyceu Nacional da Póvoa de Varzim – *A Magistratura judicial da Igreja*. Sem data, 96 p.
- 65 – Domet de VORGES – *A Theoria filosofica do imposto*. Sem data, 104 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 66 – E. Mahon de MONAGHAN – *A Apologia da Igreja Catholica*. Sem data, 97 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 67 – Fernando BRUNETIÈRE – *Os motivos de esperança* (1901); *O direito da crença e a liberdade e ensino* (1903). Sem data, 93 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 68 – Th. ORTOLAN – *O Materialismo e a arte musical*; P. GUELETTE – *A arte christã*, conferencia pronunciada na Escola de S. Lucas, de Liége. Sem data, 112 p.
- 69 – Gomes dos SANTOS – *Caminhando: reflexos da Questão Social*. 1911, 110 p.
- 70 – Dr. DELASSUS, Prof. de Medicina na Faculdade de Lille – *As Theorias modernas da criminalidade*; P. POULIN – *A existência de Deus e o problema do sofrimento*. Conference de Saint-Roch. 1911, 98 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
- 71 – Prof. G. TUCCIMEI, Prof. italiano de medicina – *Causas efficientes e causas finais*. 1912, 102 p. [Versão de Gomes dos Santos.]
– Padre Micallef PACE, Prof. do Lyceu Nacional da Póvoa de Varzim – *Os Heroes da Fé*. Sem data, 100 p.
– Monsenhor FERREIRA, prior de Villa do Conde – *Archeologia Christã: as perseguições dos três primeiros séculos no seu aspecto jurídico*. 1912, 95 p.
- 74 – Etienne LAMY, da Academia Franceza – *Catholicos e Socialistas*; Henri JASPAR – *A Belgica sob o ponto de vista moral*. 1912, 98 p.
Dr. Sousa GOMEZ – *Os Evangelhos e a Pessoa de Jesus Christo*. Com carta prefácio de Zuzarte de Mendonça. 1912, 93 p.
- 76 – Monsenhor FERREIRA – *Origens do Christianismo na Península Hispânica: a Villa de Rates, sua Igreja e seu Mosteiro*. 1912, 109 p.
- 77 – Albert SUEU – *Intellectualismo e Catholicismo*. 1913, 98 p.
- 78 – Arthur BIVAR – *A Igreja e o Estado*. Estudo comparativo da situação criada à igreja em Portugal e nos Estados Unidos, no México e no Brasil. 1913, 94 p.
- 79 – Padre Nicolau Rijó Micallef PACE – *A Agonia do Paganismo*. 1913, 99 p.
- 80 – Monsenhor FERREIRA – *A Igreja e o Estado nos quatro primeiros séculos*. 1913, 155 p.
- 81 – Zuzarte de MENDONÇA – *O Marquez de Pombal*. 1913, 60 p.
- 82 – Conego Constantino CHAVIN; P. LÉMANN – *O Processo de Jesus Cristo*. 1913, 108 p. [Versão de Micallef Pace.]
- 83 – Abbade GUYOT – *Necessidade da Religião*. 1914, 77 p.
- 84 – Gabriel de AZAMBUJA – *O que o Cristianismo fez pela mulher*. 1914, 93 p. [Versão de Micallef Pace.]
- 85 – Vasconcellos VEIGA – *O Poente da Vida*. 1914, 88 p.
- 86 – GUYOT – *Origens da incredulidade*. 1914, 77 p. [Versão de Micallef Pace.]
- 87 – Padre Francisco J. NETTO – *Sociabilidade natural do homem*. 1914, 138 p.
- 88 – PLANEIX, (versão de Micallef Pace) – *A Abstenção religiosa*. 1914, 86 p. [Versão de Micallef Pace.]
- 89 – Henri HELLO – *A Maçonaria na Europa*. 1915, 97 p. [Versão de Zuzarte de Mendonça.]
- 90 – E. VACANDARD – *A Tolerância Religiosa*. 1915, 77 p. [Versão de Micallef Pace.]

- 91 – A. LAURENT – *A Liberdade de ensino*. 1915, 96 p. [Versão de Micallef Pace.]
92 – F. HETTINGER – *As religiões não cristãs*. 1915, 95 p. [Versão de Micallef Pace.]
93 – René LEMAIRE – *Casamento Civil e Divórcio*. Documentos «elementos de ruína social». 1915, 78 p. [Versão de Zuzarte de Mendonça.]
94 – L. FILLION – *A existência histórica de Jesus e o racionalismo contemporâneo*. 1916, 83 p.
95 – A. GAMA – *O Centro de Unidade na Igreja Cristã*. 1916, 72 p. [Adaptação de Micallef Pace].
96 – Augusto BELANGER – *A consciência perante uma lei injusta*. 1916, 77 p. [Tradução de Zuzarte de Mendonça.]
97 – Cónego J. Augusto FERREIRA – *Archeologia Liturgica: origem das festas christãs*. 1916, 102 p.
[A colecção passa a ser editado pela Livraria Cruz – Editora, Braga]
98 – P. LODIEL – *Razões por que somos católicos*. 1917, 65 p. [Versão de Zuzarte de Mendonça.]
99 – Artur BIVAR – *A Religião e a Guerra*. 1918, 70 p.
100 – José AGOSTINHO – *O Rito Bracarense*. 1919, 76 p.
101 – José AGOSTINHO – *A Irreligião*. 1919, 84 p.

[Utilizando o nome da colecção ainda saíram dois opúsculos: um sobre o Diabo e outro de António Sousa Gomes sobre os problemas sociais portugueses, mas já não correspondiam ao projecto inicial de uma regularidade periódica. Podendo considerar-se que a colecção terminou no final da segunda década do século XX, depois da morte de Artur Gomes dos Santos.]

ANEXO IV

PROPOSTA DE CONVOCAÇÃO DE UM CONCÍLIO NACIONAL

Por volta de 1906, a conjuntura eclesial não se reduzia às incidências de natureza sócio-política, pois, no seio da Igreja Católica portuguesa, encontram-se múltiplos testemunhos de uma efervescência reivindicativa em ordem a alterar a dinâmica interna do catolicismo. Se esta mudança implicava uma melhoria da disciplina no comportamento e desempenho do clero, essas exigências traduziam uma sensibilidade mais vasta conducente à necessidade da Igreja exercer a sua missão sem a dependência do poder político e com a assunção mais determinada no modo desse mesmo clero desempenhar as suas tarefas. Exemplo desta atitude encontra-se na petição ao Papa por parte de membros do clero do Patriarcado de Lisboa, onde se referia a situação da diocese e, evocando a necessidade de um concílio nacional, se solicitava ao mesmo a realização de um sínodo para responder às carências existentes.

Doc. 1

Relatório nº 17960 – *Proposta do Visitador Apostólico ao Patriarcado de Lisboa para se inteirar da situação da diocese e da convocação do sínodo.*

ASV – Segreteria di Stato, 1906, rub. 250, fasc. 1, fls. 55-56.

1º. - Que o clero secular do Patriarcado represente respeitosamente ao Summo Pontífice, pedindo a especial graça de mandar um visitador apostólico, que pertença ao clero secular, e conheça bem a língua portuguesa, a fim de visitar o Patriarcado; por meio desse visitador, que, percorrendo o Patriarcado, ouvirá o clero e fiéis, poderá o Summo Pontífice fazer um juízo seguro acerca do estado em que se encontra a disciplina eclesiastica no Patriarcado, e o modo como são cumpridas as suas ordens.

2º. - Querendo o Summo Pontífice as despesas com o visitador serão pagas pelo clero secular e fiéis para o que será aberta 1 subscrição por todos os parochos.

3º. - Conhecendo o Summo Pontífice do estado em que se encontra a disciplina eclesiastica no Patriarcado, sem duvida, annuirá benignamente ao pedido do clero para a immediata convocação do synodo, onde só tome parte o clero secular, e se regulem todos os direitos e deveres do clero em harmonia com o direito geral da egreja, tanto quanto possível, com o

direito particular em Portugal, com os usos e costumes legítimos do Patriarcado e circunstâncias do tempo e lugar.

O último synodo foi celebrado em 1640.

4º. - Que o clero do Patriarcado continue a manter os seus direitos e a cumprir os seus deveres, como tem mantido e cumprido até hoje, em quanto as Constituições feitas no synodo não forem aprovadas pelo Summo Pontifice.

5º. - Que a representação dirigida ao Summo Pontifice seja mandada ao Exmo. e Revmo. Monsenhor Vicente Vannutelli, dignissimo Cardeal Protector de Portugal.

6º. - Que a comissão pormotora d'esta reunião fique incumbida de todos os trabalhos em favor do clero secular do Patriarchado.

7º. - Que se envie copia d'esta minha proposta ao Exmo. e Revmo. Senhor Cardeal Patriarca e ao Exmo. Revmo. Sr. Nuncio Apostolico n'esta corte, caso seja aprovado.

Lisboa 17 de Maio de 1906

Desembargador Alfredo Elviro dos Santos

Está conforme – Lisboa 28 de Maio de 1906

Desembargador Alfredo Elviro dos Santos, 1º secretario da commissão incumbida de todos os trabalhos em favor do clero secular do Patriarcado.

Doc. 2

Relatório nº 17960 – Carta dirigida ao Papa.

ASV – Segreteria di Stato, 1906, rub. 250, fasc. 1, fls. 57-58.

Sanctissimo Padre:

Ha muitos annos que o clero e fieis de todo o reino de Portugal anseiam pelo melhoramento da disciplina ecclesiastica; já em 1875 o fallecido Bispo da Guarda – D. Thomaz Gomes d'Almeida, quando Bispo d'Angola e Congo, incitou o fallecido Cardeal Patriarcha D. Ignacio I a convocar um concilio nacional.

Essa anciedade tem augmentado d'anno para anno, principalmente no Patriarcado, onde se não tem feito synodo desde 1640!

As constituições feitas n'esse synodo, emquanto à parte disciplinar estão quasi todas em desuso; as reformas politicas e administrativas que se têm realizado; as continuas e contradictorias determinações dos Prelados, devidas a influencias diversas, têm concorrido para que a disciplina ecclesiastica se encontre n'um estado anarchico com manifesto prejuizo da Igreja e do Estado.

O clero, principalmente o clero parochial, encontra de continuo enormes difficuldades para cumprir a sua missão; as leis civis e ecclesiasticas encontram-se muitas vezes em completa antinomia.

Por este motivo, e com o fim de por cobro a tal estado, reuniram-se no dia 17 do corrente na Casa do Despacho da Irmandade do S.S. Sacramento d'esta freguesia de Nossa Senhora da Encarnação de Lisboa 116 presbyteros, e deliberaram, por proposta do antigo secretario do Patriarchado – Alfredo Elviro dos Santos, hoje prior da Sancta Engrácia e Juiz effectivo do Tribunal da Secção Pontificia de Lisboa, incumbir os abaixos assignados de impetrem de Vossa Sanctidade a immediata convocação d'um synodo, onde, depois de um aturado estudo,

se façam constituições em harmonia com o direito geral da Igreja, tanto quanto possível, com o direito particular do reino, e com os usos e costumes legítimos do Patriarcado.

Confiando na legalidade do pedido e no cuidado de Vossa Sanctidade pelo bem de todas as almas em geral, e em especial pelo bem do clero, esperam ser attendidos; desde já agradecem, e, como filhos dedicados e obedientes, fazem fervorosos votos pela conservação da preciosa existencia de Vossa Sanctidade.

Lisboa – Parochial Igreja de Nossa Senhora da Encarnação

28 de Maio de 1906

D. José Ferreira Garcia Diniz

Conego Miguel Augusto Ferreira, Prior dos Martyres

Padre José Alexandre de Campos, Prior de S. Pedro em Alcantara

Padre Domingos M. F. Nogueira, Prior da Lapa

Padre Joaquim Antonio de Sant'Anna, capelão chefe da Armada

Padre João Damasceno Fiadeiro, Prior de Sancta Justa

Des.º Alfredo Elviro dos Santos, Prior de Sancta Engrácia

Doc. 3

1906, 5 de Julho – *Carta do cardeal Vicente Vanuttelli ao cardeal Secretario de Estado, Merry del Val, onde lhe apresenta a petição dos padres (do clero) do Patriarcado de Lisboa.*

ASV – Segreteria di Stato, 1906, rub. 250, fasc. 1, fls. 59-59v.

Em.º R.^{mo} Signor Mio Oss.^{mo}

Il Parroco della Chiesa della Incarnazione in Lisbona, Rev. Dr. J. Ferreira Garcia Diniz mi scrive, in data 28 Maggio p.p., per dirmi, che 116 Preti del Patriarcato rivolgono al S. Padre una Supplica per implorare un Visitatore Apostolico ed hanno deciso servirsi del Cardinale Protettore del Portogallo per far giungere tal Documento al Suo alto destino.

Benchè l'incarico non sia di quelli che possano viuscire graditi, credo tuttavia non poterlo declinare, ed ho quindi l'onore di unire alla presente la suddeta supplica, come pure un allegato alla medesima. Ambe due i fogli sono in lingua portoghese.

L'Eminenza Vostra, che dalle comunicazioni di Monsig.^r Nunzio Apostolico conosce certamente quali possano esse i motivi di questa perturbazione nel clero del Patriarcato, meglio di me potrà giudicare se e fino a qual punto sia attendibile la domanda; se e con quali osservazioni abbia essa ad esser presentata a Sua Santità.

Em.º Sig.^e Cardinale R. Messy del Val

Segretario di Stato d. Sua Santità

Con sensi intanto della più profonda venerazione baciandole umilissimamente le mani mi prezo raffermarmi

Della Eminenza Vostra

Roma, 5 Giugno 1906

Umilissimo Dev.^{mo} Servitor vero

+ Vincenzo Card. Vannutelli

Doc. 4

1906, 5 de Julho – *Carta do cardeal Secretário de Estado ao Núncio, pedindo informações sobre este assunto, por desconhecer as motivações que possam ter desencadeado tal petição.*

ASV – Segreteria di Stato, 1906, rub. 250, fasc. 1, fl. 61.

Monsig. Nunzio Apostolico
Lisboa
6 Giugno 1906

L'Em.^o Signore Cardinale Vincenzo Vannutelli, ~~mi ha rimesso un esposto~~ Protettore del Portogallo, mi ha rimesso un esposto inviato gli dal Parroco da [...] chiesa dell'Incarnazione, Rev. D. J. Ferreira Garcia Diniz, a in cui a nome di 116 preti del Patriarcato s'implora dalla S. Sede un Visitatore apostolico. Non conoscendosi con precisione i motivi che possono avere occasionata siffata domanda interesse la S. V. Illm. e R.^{ma} a fare le opportune indagini per quindi comunicarme il risultato ~~manifestandomi nel tempo stesso~~ e non senza aggiungervi il suo parere sulla considerazione che potrà meritare il ricorso in pronota.

Intanto godo con[...].

ANEXO V

INTERVENÇÃO DE ABÚNDIO DA SILVA NO 2º CONGRESSO DAS AGREMIações POPULARES CATÓLICAS (1907)

[*Memória do 2º Congresso das Agremiações Populares Catholicas, celebrado no Porto, nos dias 8, 9 e 10 de Junho de 1907. Porto: Typographia Fonseca & Filho, 1907, p. 60-65*]

Dr. Abundio da Silva

O illustre professor, que foi alvo de uma demorada manifestação de sympathia ao adeantar-se no estrado, começou por se referir, elogiosamente, ao magnifico discurso do rev. Francisco Martins, que foi seu professor na Univeridade.

Disse que, ao ouvir a voz d'aquelle distincto orador, se sentira remoçar, evocando a sua passagem pelos bancos universitarios.

Com phrases cheias de entusiasmo, saudou, em nome do Congresso, a faculdade de theologia da nossa Universidade, cujos serviços exaltou.

A assembleia associou-se calorosamente a estas palavras, apoz as quaes o snr. Dr. Abundio da Silva entrou no assumpto do seu discurso.

A these que escolheu é a seguinte: *As reivindicações do 1º de maio - a duração do trabalho.*

Começa o orador por afirmar que a ninguem é licito deixar de ver no operario, por mais humilde que seja, uma pessoa humana, tão digna e respeitavel como a pessoa do rico ou do nobre. É o ensinamento de Leão XIII na encyclica de *Rerum novarum*, que marca o inicio d'uma nova era no movimento operario de todo o mundo.

Como homem e não como machina se deve considerar o trabalhador; e se para a machina o descanso também é preciso, não o é menos para o homem.

O trabalho não deve absorver o operario de tal modo que não lhe fique tempo para se desenvolver sob um triplice aspecto: physico, intellectual e moral. Repouso que restaure as forças physicas, socego de espirito e de corpo para enriquecer a intelligencia e satisfazer o coração.

É por isso necessário que o operario esteja em boas condições quanto a salario e quanto a tempo disponivel.

Não lhe pertence dissertar sobre a elevação do salario: o seu assumpto é a redução de trabalho.

Mostra, em seguida, como esta reclamação é, de todas as reivindicações operarias a que inspirou, em todos os campos, maior sympathia. Concretizá-la em uma reclamação positiva de umas certas horas diarias - é obra do socialismo. Mas o desejo de um encurtamento nas horas da diaria tarefa, é anterior ao socialismo, já transparece até nas obras dos mais illustres pensadores e philantropos.

E se de longe não vem a aspiração, é porque tambem não vem de muito longe a exploração do operario.

Com o apoio de tratadistas celebres demonstra que antigamente o dia do trabalho era mais curto do que tem sido nesta epoca da grande industria. Mostra como os *três oitos* do socialismo são apenas a repetição da legenda do operario inglez no tempo do rei Alfredo:

8 horas de trabalho, 8 horas de descanso.

8 horas de somno, 8 shillings por dia.

Emquanto o operariado esteve organizado, não foi explorado, não foi pelos patrões reduzido à condição de besta ou de machina. As corporações de artes e officios, essencialmente religiosas, eram o palladio dos seus direitos. Então o operariado não era só uma força social, era uma força politica. Influiu conscientemente na vida do paiz. Tinha regalias que eram invejadas pelas classes priveligiadas - o clero e a nobreza. Póde dizer-se que no tempo das corporações existia de facto a nobreza do trabalho a par da nobreza do talento.

A revolução acabou com as corporações em nome da liberdade, e esta transtornada para um meio que não era o seu, porque era um meio paganisado, morreu ás mãos dos proprios que se diziam os seus adoradores.

Em nome da liberdade, recusou-se ao operario o direito de colligação; e em resultado, o operario transformou-se numa massa amorpha, que, entregue ás paixões e à ignorancia, em breve caiu na maior objecção.

Mas a consciencia humana tem direitos inalienaveis, irreprimiveis. A revolta rebentou, a peor das revoluções, porque foi a revolta da indisciplina apoiada apenas na força esmagadora do número.

Os catholicos não viram a tempo as miserias do operariado: só se lembraram d'ellas quando os seus adversarios começaram a explorar com o proletariado contra a Igreja. E ainda nos primeiros movimentos, muitissimos catholicos procederam de forma a dar razão a Maistre; quando diziam que queriam fazer da Igreja um policia de sotaina para defender a propriedade dos ricos contra as reclamações legitimas do operariado.

Quando, a despeito da lei civil, o operario se colligou e lançou as bases da associação, que teve como ponto culminante o *trade-unionismo* inglez, a lucta mudou de aspecto, porque o operario fabricou de novo, por suas mãos, a arma terrivel que a Revolução lhe havia roubado. Organizou-se.

E, desde então, ninguém mais fez ouvidos surdos aos gemidos do trabalho.

Mas antes que o Estado os ouvisse, ouviu-os a Igreja pela voz dos seus filhos mais distinctos. Foi a Igreja que perfilhou a causa justa do operario; o orador cita a obra do Monsenhor Ketteler. De Monsenhor Ireland, do conde de Mun, dos catholicos da Alemanha e da Belgica. E por fim Leão XIII, como Christo na montanha, compadece-se da multidão e faz ouvir um sublime brado de amor, de piedade e de justiça na sua incomparável encyclica que é a verdadeira *Carta de alforria* da escravatura moderna.

O orador recorda um episodio de guerra da Crimeia, e mostra que, assim como o soldado russo moribundo agasalhava no seu capote um ferido francez, tambem a Igreja cobriu com o sue manto a reivindicação socialista da diminuição do tempo de trabalho.

Em seguida, o orador fez uma breve conferencia sobre a limitação das horas de trabalho segundo os dados da economia politica. Mostra como essa redução se pode fazer indo até ao dia de 8 horas, sem prejuizo para os patrões, com vantagem para os operarios, e com progressos geraes para a industria, pois que a reduccão do trabalho carreará necessariamente invenções de technica que redundarão em melhoria da qualidade dos productos.

O que não admite é a reducccão immediata, porque essa seria a morte inevitavel de todas as nossas industrias. A redução deve fazer-se gradualmente, para que, *pari passu*, se verifiquem estas duas condições necessarias: primeiro, a gradual transformação das machinas, segundo, a educação religiosa e moral do operario, que necessita de saber empregar bem o tempo que lhe fica livre da officina.

Diminuir as horas de trabalho – continua o orador – não é dar duas terças partes do dia ao ocio e ao prazer. Mudar de occupação é tambem descansar, porque com a mudança de occupação põe em acção outros musculos, tomam-se outras attitudes de trabalho, e a saude do operario não fica com isso prejudicada. O que é mister é que esta mudança de occupação não tenha o character de obrigatoriedade que tem o trabalho officinal; deve ser um trabalho essencialmente voluntario, e como tal variavel de dia para dia.

O problema que discute – pondera o orador – tem ainda dous casos especiaes a considerar: a duração do trabalho no domicilio e na pequena industria. Do primeiro não se occupa, pois já o versou com notavel proficiencia o Snr. Dr. Correia da Silva; quanto ao segundo dirá que na epoca actual, a pequena industria é uma sobrevivencia do passado, sobrevivencia que tende a desaparecer. Por isso, entende que se deve fixar para a pequena industria um maximum de trabalho: e se a pequena industria pôde viver com elle, viva; se não pôde, morra.

A sociedade não tem a lutar para salvar este ou aquelle typo de industria; tem sim de lutar, e muito para defender o operario contra a degenerescencia, porque defendendo o operariado, é a propria sociedade que se defende.

O distincto orador discorre em seguida sobre os deveres do patrão catholico para com os seus operarios em materia de duração de trabalho. «Onde Deus poz uma superioridade – diz o orador – ahi poz tambem uma responsabilidade». Se o patrão tem ascendencia moral sobre o operario, e deve tê-la, os seus deveres não são apenas pagar a feria no fim da semana e verificar o bom ou mau fabrico dom producto. O patrão tem funcções de educação, que não pôde pôr de parte. O patrão é, de certo modo, um pae. A propria palavra o diz.

O patrão deve ir reduzindo gradualmente a duração do trabalho, mas deve tambem ir gradualmente educando o operario para que elle saiba merecer esse direito, porque direitos devem dar-se só a quem d'elles sabe usar.

Cita alguns exemplos para mostrar como, na Belgica e na Allemanha, alguns patrões prepararam os seus operarios para receberem um augmento de salario.

Lembra muito particularmente aos patrões a grave responsabilidade que perante Deus e o mundo assumem quando nas suas oficinas há uma população de homens e de mulheres trabalhadoras.

Declara que vae ler as conclusões da sua these, conclusões que serão sujeitas á approvação do congresso. Mas antes faz um appello á organização do operariado. Faz um parallelo entre o operariado quando vivia á sombra da cruz no amago das suas corporações e o operario de hoje, divorciado do espirito christãoe prevertido pelas associações revolucionarias. Mostra como só dentro dos Circulos Catholicos de Operarios e patrões se podem resuscitar as velhas corporações adaptadas ás necessidades do tempo, e demonstra, como só pelo movimento catholico, o operario pôde recuperar a força social e politica que foi seu timbre.

Confessa que, quando passarem pelas ruas as associações operarias catholicas, com os seus pendões, não quer que ninguém possa dizer – *eis a idade média que passa*. No passado houve

muitas glorias e muitas abjecções; cousas boas e cousas más, justiça e injustiça. Quer unir o bom que teve o passado, ao muito de grande que tem o presente. Por isso, é urgente que todos os catholicos se solidarizem, e que de uma vez para sempre acabem os attrictos que entre elles existem. Por sua parte, elle, orador, se tem aggravos, jura por Deus esquecê-los; se os tem feito a alguém, tambem por Deus pede que lh'os perdoem e esqueçam. Unamo-vos sobre a base da confiança mutua – diz o orador – e consideremos louros de nós todos os louros que conquistar qualquer dos nossos camaradas.

N'este ponto, sobre as portas do santuario do novo movimento cabem muito bem as palavras do grande poeta – *Sic vos non vobis*. Só assim o movimento será proficuo, e só assim poderemos sair á rua com os nossos pendões, com as bandeiras dos nossos Círculos e os signos dos nossos gremios, porque então não se verá em nós a idade média mas todos os de bom conselho nos saudarão, descobrindo-se respeitosos, e dizendo: Saudemos esse cortejo porque elle representa a grandeza dos nossos esforços e a paz das idades futuras.

O distincto orador, ao terminar o seu brilhantissimo discurso, foi muito applaudido.

ANEXO VI

EDITORIAIS DE ABÚNDIO DA SILVA EM *A PALAVRA* (1908) E NO *CORREIO DO NORTE* (1910-1911)

A actividade de Abúndio da Silva como jornalista foi diversificada. Contudo, dois momentos foram particularmente relevantes, com a publicação diária de textos seus: em 1908, quando assumiu a função de editorialista de *A Palavra*; e, em 1910 e 1911, quando dirigiu o *Correio do Norte*.



Títulos de Editoriais

A Palavra. 36º ano

A missão do Nacionalismo. N.º 208, Terça-feira, 18 de Fevereiro de 1908, p. 1.

Em torno d'El-Rei. N.º 209, Quarta-feira, 19 de Fevereiro de 1908, p. 1.

A tombola política. N.º 210, Quinta-feira, 20 de Fevereiro de 1908, p. 1.

Acalmação? N.º 212, Sábado, 22 de Fevereiro de 1908, p. 1.

Politica e jurisprudencia. N.º 213, Domingo, 23 de Fevereiro de 1908, p. 1.

Como nos julga a Europa. N.º 214, Terça-feira, 25 de Fevereiro de 1908, p. 1.

Os ministros. N.º 215, Quarta-feira, 26 de Fevereiro de 1908, p. 1.

O Parlamento. N.º 216, Quinta-feira, 27 de Fevereiro de 1908, p. 1.

Os Tribunaes. N.º 217, Sexta-feira, 28 de Fevereiro de 1908, p. 1.
Solução e dissolução. N.º 218, Sábado, 29 de Fevereiro de 1908, p. 1.
A reforma constitucional. N.º 219, Domingo, 1 de Março de 1908, p. 1.
Terça-feira de Carnaval. N.º 220, Terça-feira, 3 de Março de 1908, p. 1.
Transigencias. N.º 221, Quinta-feira, 5 de Março de 1908, p. 1.
O balanço de um mez. N.º 222, Sexta-feira, 6 de Março de 1908, p. 1.
A lucta eleitoral. N.º 233, Sábado, 7 de Março de 1908, p. 1.
El-Rei e o Parlamento. N.º 224, Domingo, 8 de Março de 1908, p. 1.
As eleições e as auctoridades. N.º 225, Terça-feira, 10 de Março de 1908, p. 1.
Cavalleiros de braços cruzados. N.º 226, Quarta-feira, 11 de Março de 1908, p. 1.
O significado das eleições. N.º 227, Quinta-feira, 12 de Março de 1908, p. 1.
Perante o mundo. N.º 228, Sexta-feira, 13 de Março de 1908, p. 1.
Os conservadores e as eleições. N.º 229, Sábado, 14 de Março de 1908, p. 1.
O clero perante a urna. N.º 230, Domingo, 15 de Março de 1908, p. 1.
Desdobramentos. N.º 231, Terça-feira, 17 de Março de 1908, p. 1.
O nacionalismo e os seus adversarios. N.º 232, Quarta-feira, 18 de Março de 1908, p. 1.
As eleições no Porto. N.º 233, Quinta-feira, 19 de Março de 1908, p. 1.
A retorta politica. N.º 234, Sexta-feira, 20 de Março de 1908, p. 1.
D. Luiz Philippe de Bragança. N.º 235, Sábado, 21 de Março de 1908, p. 1.
Propaganda Nacionalista. N.º 236, Domingo, 22 de Março de 1908, p. 1.
O pesadelo. N.º 237, Terça-feira, 24 de Março de 1908, p. 1.
Avé! Cheia de graça! N.º 238, Quarta-feira, 25 de Março de 1908, p. 1.
Exercito e civismo. N.º 239, Quinta-feira, 26 de Março de 1908, p. 1.
Odio partidario. N.º 240, Sexta-feira, 27 de Março de 1908, p. 1.
Nós e o estrangeiro. N.º 241, Sábado, 28 de Março de 1908, p. 1.
Quem governa? N.º 242, Domingo, 29 de Março de 1908, p. 1.
Cartas historicas. N.º 243, Terça-feira, 31 de Março de 1908, p. 1.
Propaganda eleitoral. N.º 244, Quarta-feira, 1 de Abril de 1908, p. 1.
A indicação. N.º 245, Quinta-feira, 2 de Abril de 1908, p. 1.
Quem nos salvará? N.º 249, Terça-feira, 7 de Abril de 1908, p. 1.
Lição da História. N.º 250, Quarta-feira, 8 de Abril de 1908, p. 1.
A Revolta da Canalha. N.º 252, 10 de Abril de 1908, p. 1.
El-Rei captivo. N.º 255, 14 de Abril de 1908, p. 1.
Ecce homo! Ave Crux! N.º 257, 16 de Abril de 1908, p. 1.
A Paschoa. N.º 259, 19 de Abril de 1908, p. 1.
Dous Congressos. N.º 263, 24 de Abril de 1908, p. 1.
A Discussão política. N.º 264, 25 de Abril de 1908, p. 1.
Um centenario. N.º 265, 26 de Abril de 1908, p. 1.

- O Parlamento. N.º 267, 29 de Abril de 1908, p. 1.
- O Inquerito. N.º 268, 30 de Abril de 1908, p. 1.
- O desaggravo. N.º 269, 1 de Maio de 1908, p. 1.
- O naufragio da dissidencia. N.º 270, 2 de Maio de 1908, p. 1.
- O problema Militar. N.º 272, 5 de Maio de 1908, p. 1.
- Real, Real, Real! N.º 273, 6 de Maio de 1908, p. 1.
- A Licção dos Factos. N.º 274, 7 de Maio de 1908, p. 1.
- A vontade da Nação. N.º 275, 8 de Maio de 1908, p. 1.
- Boycottage. N.º 276, 9 de Maio de 1908, p. 1.
- Os Partidos. N.º 277, 10 de Maio de 1908, p. 1.
- Os primeiros tiros. N.º 278, 12 de Maio de 1908, p. 1.
- O casamento d'El-Rei. N.º 279, 13 de Maio de 1908, p. 1.
- Para nós, o que é nosso. N.º 280, 14 de Maio de 1908, p. 1.
- O orçamento. N.º 281, 15 de Maio de 1908, p. 1.
- Historia phantastica. N.º 282, 16 de Maio de 1908, p. 1.
- O Porto e o Rei. N.º 283, 17 de Maio de 1908, p. 1.
- O deficit. N.º 284, 19 de Maio de 1908, p. 1.
- Os municipios. N.º 285, 20 de Maio de 1908, p. 1.
- Os dous poderes. N.º 286, 21 de Maio de 1908, p. 1.
- As manifestações e os Partidos. N.º 287, 22 de Maio de 1908, p. 1.
- Os dissidentes e os moderados (Reparos a um antigo jornalista católico). N.º 288, 23 de Maio de 1908, p. 1.
- Sem tréguas. N.º 289, 24 de Maio de 1908, p. 1.
- Dotação e adiantamentos. N.º 290, 26 de Maio de 1908, p. 1.
- Coppée. N.º 291, 27 de Maio de 1908, p. 1.
- A verdadeira crise. N.º 292, 28 de Maio de 1908, p. 1.
- Sempre briosos. N.º 293, 29 de Maio de 1908, p. 1.
- Rotação e Rotativismo. N.º 294, 30 de Maio de 1908, p. 1.
- Calor e acção. N.º 295, 31 de Maio de 1908, p. 1.
- A Fome. N.º 296, 2 de Junho de 1908, p. 1.
- Em quatro mezes. N.º 297, 3 de Junho de 1908, p. 1.
- Lições da Revolução. N.º 298, 4 de Junho de 1908, p. 1.
- A Crise. N.º 299, 5 de Junho de 1908, p. 1.
- Partidos e ministerios. N.º 300, 6 de Junho de 1908, p. 1.
- Homens e principios. N.º 301, 7 de Junho de 1908, p. 1.
- Os Concelhos e as aldeias. N.º 302, 9 de Junho de 1908, p. 1.
- Reorganização partidaria. N.º 303, 10 de Junho de 1908, p. 1.

A Palavra. 37º ano

Os adiantamentos. N.º 2, 12 de Junho de 1908, p. 1.
A Instrução. N.º 3, 13 de Junho de 1908, p. 1.
Os dissidentes e os Nacionalistas. N.º 4, 14 de Junho de 1908, p. 1.
Pessimismo. N.º 5, 16 de Junho de 1908, p. 1.
A roda dos adeantamentos. N.º 6, 17 de Junho de 1908, p. 1.
Cem annos depois. N.º 7, 18 de Junho de 1908, p. 1.
O projecto da lista civil. N.º 8, 19 de Junho de 1908, p. 1.
Os erros passados. N.º 9, 20 de Junho de 1908, p. 1.
Partidos novos. N.º 10, 21 de Junho de 1908, p. 1.
Os reus. N.º 11, 23 de Junho de 1908, p. 1.
Férias. N.º 12, 24 de Junho de 1908, p. 1.
A liquidação. N.º 14, 27 de Junho de 1908, p. 1.
A solução. N.º 15, 28 de Junho de 1908, p. 1.
Com o exercito. N.º 16, 30 de Junho de 1908, p. 1.
Braga e Lisboa. N.º 17, 1 de Julho de 1908, p. 1.
Tempo perdido. N.º 18, 2 de Julho de 1908, p. 1.
A grande força. N.º 19, 3 de Julho de 1908, p. 1.
A dotação regia. N.º 20, 4 de Julho de 1908, p. 1.
Felicitações pelo seu aniversario. N.º 21, 5 de Julho de 1908, p. 1.
As propostas da Fazenda. N.º 22, 7 de Julho de 1908, p. 1.
A lista dos adeantamentos. N.º 23, 8 de Julho de 1908, p. 1.
A Liga Anti – Catholica. N.º 24, 9 de Julho de 1908, p. 1.
Governo esteril. N.º 25, 10 de Julho de 1908, p. 1.
Crise? n.º 26, 11 de Julho de 1908, p. 1.
As consequencias d'um erro. N.º 28, 14 de Julho de 1908, p. 1.
Discursos e duellos. N.º 29, 15 de Julho de 1908, p. 1.
O Conde de Samodães. N.º 30, 16 de Julho de 1908, p. 1.
Educação militar. N.º 31, 17 de Julho de 1908, p. 1.
A lei da imprensa. N.º 32, 18 de Julho de 1908, p. 1.
A moral pública. N.º 33, 19 de Julho de 1908, p. 1.
Funcionalismo e Revolução. N.º 34, 21 de Julho de 1908, p. 1.
A remodelação dos Partidos. N.º 36, 23 de Julho de 1908, p. 1.
Monarchicos e republicanos. N.º 37, 24 de Julho de 1908, p. 1.
[Texto sem título]. 28 de Julho de 1908, p. 1.

Notícia da Redacção: «Dr. Abúndio da Silva – Desde sabbado passado deixou de fazer parte do corpo redactorial d'este jornal aquelle nosso distincto amigo e collega, que desde

setembro ultimo nos prestou a sua assídua colaboração. Sentindo que aquelle nosso distincto amigo e brilhante jornalista não possa continuar a prestar á «Palavra» o brilho da sua penna e a sua erudição, aqui lhe manifestamos a nossa muita consideração e os votos de que volte em breve a honrar-nos com a sua leal camaradagem, da qual nos despedimos com saudade».



CORREIO DO NORTE: Diário Católico da Manhã. Porto
3 de Julho de 1910 (n.º 1) – 11 de Fevereiro de 1911 (n.º 190)

Redacção, administração e oficinas da empresa do *Correio do Norte*: Bateria da Vitória nº 11 (esquina da rua de S. Miguel).

Director: Manuel Abúndio da Silva

Rubricas existentes no *Correio do Norte* no início da publicação: Editorial; Anotando; Nota do dia; Mundo de fora, Carta de Lisboa, Mundo elegante, Pela cidade, De ontem e hoje; Os mortos; Sessão camarária; Exames; Tribunais; Espectáculos; Cartas da provincia; Telegramas, Informações de Gaia; Praias e termas; Comércio e finança; Anúncios.

Títulos de Editoriais

O nosso jornal perante a autoridade diocesana. N.º 1, 3 de Julho de 1910, p. 1.

O bloco conservador. N.º 2, 5 de Julho de 1910, p. 1.

Para onde vamos? N.º 3, 6 de Julho 1910, p. 1.

O inimigo. N.º 4, 7 de Julho de 1910, p. 1.

Á roda de uma questão recente. N.º 5, 8 de Julho de 1910, p. 1.

A eleição na capital. N.º 6, 9 de Julho de 1910, p. 1.

Os católicos e os caciques. N.º 7, 10 de Julho de 1910, p. 1.

Outros tempos. N.º 8, 12 de Julho de 1910, p. 1.

A portaria. N.º 9, 13 de Julho de 1910, p. 1.

Perante o nacionalismo. N.º 10, 14 de Julho de 1910, p. 1.

O dever eleitoral. N.º 11, 15 de Julho de 1910, p. 1.

Á roda da portaria. N.º 12, 16 de Julho de 1910, p. 1.

Em Macau. N.º 13, 17 de Julho de 1910, p. 1.

Os partidos. N.º 14, 18 de Julho de 1910, p. 1.

A Questão da Voz de Santo António. N.º 15, 20 de Julho de 1910, p. 1.

O governo e os católicos. N.º 16, 21 de Julho de 1910, p. 1.
Triste espectáculo. N.º 17, 22 de Julho de 1910, p. 1.
As eleições no Porto. N.º 18, 23 de Julho de 1910, p. 1.
Descalabro. N.º 19, 24 de Julho de 1910, p. 1.
Opinião e paixão. N.º 20, 26 de Julho de 1910, p. 1.
Política e magistrados. N.º 21, 27 de Julho de 1910, p. 1.
A tempestade. N.º 22, 28 de Julho de 1910, p. 1.
A circular da Guarda. N.º 23, 29 de Julho de 1910, p. 1.
O registo civil. N.º 24, 30 de Julho de 1910, p. 1.
A parede. N.º 25, 31 de Julho de 1910, p. 1.
Causa estragada. N.º 26, 2 de Agosto de 1910, p. 1.
Desorientação. N.º 27, 3 de Agosto de 1910, p. 1.
Gomes Leal. N.º 28, 4 de Agosto de 1910, p. 1.
O bloco e os católicos. N.º 29, 5 de Agosto de 1910, p. 1.
El-Rei e a esquerda. N.º 30, 6 de Agosto de 1910, p. 1.
Lição de História. N.º 31, 7 de Agosto de 1910, p. 1.
Por El-Rei. N.º 33, 10 de Agosto de 1910, p. 1.
Caminho perdido. N.º 34, 11 de Agosto de 1910, p. 1.
Uma these violada. N.º 35, 12 de Agosto de 1910, p. 1.
Nova autocracia. N.º 36, 13 de Agosto de 1910, p. 1.
Nossa Senhora da Assumpção. N.º 37, 14 de Agosto de 1910, p. 1.
O nosso posto. N.º 38, 16 de Agosto de 1910, p. 1.
Voto ou perdição. N.º 39, 17 de Agosto de 1910, p. 1.
Accordos. N.º 40, 18 de Agosto de 1910, p. 1.
Liberdade política. N.º 41, 19 de Agosto de 1910, p. 1.
A entrevista. N.º 42, 20 de Agosto de 1910, p. 1.
Desorientação. N.º 43, 21 de Agosto de 1910, p. 1.
Manifestações públicas. N.º 44, 23 de Agosto de 1910, p. 1.
União religiosa e liberdade política. N.º 45, 24 de Agosto de 1910, p. 1.
O voto e a consciência. N.º 46, 25 de Agosto de 1910, p. 1.
O significado da eleição. N.º 47, 26 de Agosto de 1910, p. 1.
Dia de provação. N.º 48, 27 de Agosto de 1910, p. 1.
O povo soberano. N.º 49, 28 de Agosto de 1910, p. 1.
Primeiras impressões. N.º 50, 30 de Agosto de 1910, p. 1.
A situação. n.º 52, 1 de Setembro de 1910, p. 1.
Questão posta. N.º 53, 2 de Setembro de 1910, p. 1.
Semearam ventos. N.º 54, 3 de Setembro de 1910, p. 1.
Caminhemos. N.º 55, 4 de Setembro de 1910, p. 1.

Consiglieri Pedroso. N.º 56, 6 de Setembro de 1910, p. 1.
Bloco perdido. N.º 57, 7 de Setembro de 1910, p. 1.
Firmando princípios. N.º 58, 8 de Setembro de 1910, p. 1.
Radicais. N.º 59, 9 de Setembro de 1910, p. 1.
Bloco e parlamento. N.º 60, 10 de Setembro de 1910, p. 1.
O governo e as congregações. N.º 61, 11 de Setembro de 1910, p. 1.
Caminho direito. N.º 62, 13 de Setembro de 1910, p. 1.
As cortes. N.º 63, 14 de Setembro de 1910, p. 1.
Recomeçar. N.º 64, 15 de Setembro de 1910, p. 1.
Dentro do programa. N.º 65, 16 de Setembro de 1910, p. 1.
Construamos. N.º 66, 17 de Setembro de 1910, p. 1.
A tormenta. N.º 67, 18 de Setembro de 1910, p. 1.
O governo e a coroa. N.º 68, 20 de Setembro de 1910, p. 1.
A lei eleitoral. N.º 69, 21 de Setembro de 1910, p. 1.
O código industrial. N.º 70, 22 de Setembro de 1910, p. 1.
O addiamento. N.º 71, 23 de Setembro de 1910, p. 1.
Princípios e processos. N.º 72, 24 de Setembro de 1910, p. 1.
Aos católicos. N.º 73, 25 de Setembro de 1910, p. 1.
A rainha. N.º 75, 28 de Setembro de 1910, p. 1.
Presente e futuro. N.º 76, 29 de Setembro de 1910, p. 1.
O casamento régio. N.º 77, 30 de Setembro de 1910, p. 1.
Pobres e... roubados. N.º 78, 1 de Outubro de 1910, p. 1.
Em plena anarquia! N.º 79, 2 de Outubro de 1910, p. 1.
Insistindo. N.º 80, 4 de Outubro de 1910, p. 1.
A lição da Hispanha. N.º 81, 5 de Outubro de 1910, p. 1.
[Sem editorial. Artigo «Revolução» - sobre os acontecimentos posteriores ao 5 de Outubro. N.º 82, 6 de Outubro de 1910, p. 1]
[Sem editorial. Artigo «Proclamação da República» - sobre os acontecimentos posteriores ao 5 de Outubro. N.º 83, 7 de Outubro de 1910, p. 1.]
A Republica. N.º 84, 8 de Outubro de 1910, p. 1.
«A Republica é hoje o regimem nacional acceite pelas forças vivas do paiz. Vivamos n'ella e com ella. É o nosso dever de catholicos, é o nosso dever de cidadãos».
Direito comum. N.º 85, 9 de Outubro de 1910, p. 1.
A situação. N.º 86, 10 de Outubro de 1910, p. 1.
As congregações. N.º 87, 12 de Outubro de 1910, p. 1.
O futuro. N.º 88, 13 de Outubro de 1910, p. 1.
As congregações de religiosas. N.º 89, 14 de Outubro de 1910, p. 1.
Dever cívico e dever religioso. N.º 90, 15 de Outubro de 1910, p. 1.
Direito de propriedade. N.º 91, 16 de Outubro de 1910, p. 1.

[Sem editorial «Palavras para a história»: entrevista com Teixeira de Sousa. N.º 92, 18 de Outubro de 1910]

União e não partido. N.º 94, 20 de Outubro de 1910, p. 1.

A separação. N.º 95, 21 de Outubro de 1910, p. 1.

Attracção e não repulsão. N.º 96, 22 de Outubro de 1910, p. 1.

Conservadores. N.º 97, 23 de Outubro de 1910, p. 1.

A partida do núncio apostólico. N.º 98, 25 de Outubro de 1910, p. 1.

Ensino religioso. N.º 99, 26 de Outubro de 1910, p. 1.

A acção catholica. N.º 100, 27 de Outubro de 1910, p. 1.

A entrevista do «Univers». N.º 102, 29 de Outubro de 1910, p. 1.

A obra parochial. N.º 103, 30 de Outubro de 1910, p. 1.

Mais uma vez. N.º 105, 2 de Novembro de 1910, p. 1.

Briand e os conservadores. N.º 106, 3 de Novembro de 1910, p. 1.

O novo Mousinho da Silveira. N.º 107, 4 de Novembro de 1910, p. 1.

Durante um mez. N.º 108, 5 de Novembro de 1910, p. 1.

A lei do divorcio. N.º 109, 6 de Novembro de 1910, p. 1.

A braços com a miseria. N.º 110, 7 de Novembro de 1910, p. 1.

O nosso clero. N.º 111, 8 de Novembro de 1910, p. 1.

Perante o Brazil. N.º 112, 10 de Novembro de 1910, p. 1.

Adhesões. N.º 113, 11 de Novembro de 1910, p. 1.

O inquilinato. N.º 114, 12 de Novembro de 1910, p. 1.

A casa dos pobres. N.º 115, 13 de Novembro de 1910, p. 1.

Acção popular. N.º 116, 15 de Novembro de 1910, p. 1.

As obras sociaes. N.º 117, 16 de Novembro de 1910, p. 1.

Uma viagem. N.º 118, 17 de Novembro de 1910, p. 1.

Governo ou seita. N.º 119, 18 de Novembro de 1910, p. 1.

Acção religiosa e social. N.º 120, 19 de Novembro de 1910, p. 1.

Igreja e Estado. N.º 121, 20 de Novembro de 1910, p. 1.

A lei da separação. N.º 122, 22 de Novembro de 1910, p. 1.

A igreja e a republica. N.º 123, 23 de Novembro de 1910, p. 1.

A separação e a disciplina. N.º 124, 24 de Novembro de 1910, p. 1.

A separação e o padroado. N.º 125, 25 de Novembro de 1910, p. 1.

A separação e as congregações. N.º 126, 26 de Novembro de 1910, p. 1.

A separação e os bens da Igreja. N.º 127, 27 de Novembro de 1910, p. 1.

Partido catholico? N.º 128, 28 de Novembro de 1910, p. 1.

Conciliação, disciplina e largueza de vistas. N.º 129, 30 de Novembro de 1910, p. 1.

A separação e a consolidação da Republica. N.º 130, 1 de Dezembro de 1910, p. 1.

Intranquilidade. N.º 131, 3 de Dezembro de 1910, p. 1.

- Exemplo a seguir. N.º 132, 4 de Dezembro de 1910, p. 1.
- A república e a Santa Sé. N.º 133, 6 de Dezembro de 1910, p. 1.
- O critério da Acção Catholica. N.º 134, 7 de Dezembro de 1910, p. 1.
- Com os senhores bispos. N.º 135, 8 de Dezembro de 1910, p. 1.
[Criação pelo periódico da *Página de Acção Religiosa e Social* (nº 1) a qual passará a sair todas as quintas-feiras].
Artigo de Manuel Abúndio da Silva – «Acção religiosa e Social», na *Página de Acção Religiosa e Social* (nº 1).
- Republica e religião. N.º 136, 9 de Dezembro de 1910, p. 1.
- Pela união. N.º 137, 10 de Dezembro de 1910, p. 1.
- Bases para uma lei eleitoral. N.º 138, 11 de Dezembro de 1910, p. 1.
- Firmeza e prudencia. N.º 139, 13 de Dezembro de 1910, p. 1.
- Nas vésperas da separação. N.º 140, 14 de Dezembro de 1910, p. 1.
- A separação e perseguição. N.º 141, 15 de Dezembro de 1910, p. 1.
Artigo de Manuel Abúndio da Silva – «Acção Social – os aprendizes», na *Página de Acção Religiosa e Social* (nº 2).
- A separação e os nossos direitos. N.º 142, 16 de Dezembro de 1910, p. 1.
- Ainda é tempo. N.º 143, 17 de Dezembro de 1910, p. 1.
Artigo de Manuel Abúndio da Silva – «Nacionalismo e Acção Catholica».
- Pro domo mea. N.º 144, 18 de Dezembro de 1910, p. 1.
- O programa minimo. N.º 145, 20 de Dezembro de 1910, p. 1.
Artigo de Manuel Abúndio da Silva – «A união dos catholicos – um projecto de programa minimo – a acção eleitoral».
- Se a Republica morresse.... N.º 146, 21 de Dezembro de 1910, p. 1.
- Para propaganda. N.º 147, 22 de Dezembro de 1910, p. 1.
Artigo de Manuel Abúndio da Silva – «Acção Social – os aprendizes», na *Página de Acção Religiosa e Social* (nº 3).
- Acção intellectual. N.º 148, 23 de Dezembro de 1910, p. 1.
- A separação na América. N.º 149, 24 de Dezembro de 1910, p. 1.
- Gloria in Excelsis [Sem editorial]. N.º 150, 25 de Dezembro de 1910, p. 1.
- A lei da família. N.º 151, 27 de Dezembro de 1910, p. 1.
- Intolerantes. N.º 152, 28 de Dezembro de 1910, p. 1.
- Deschristianisando. N.º 153, 29 de Dezembro de 1910, p. 1.
Artigo de Manuel Abúndio da Silva – «Acção Social – os aprendizes», na *Página de Acção Religiosa e Social* (nº 4).
- Nova linguagem. N.º 154, 30 de Dezembro de 1910, p. 1.
1910. N.º 155, 31 de Dezembro de 1910, p. 1.
- Uma obra. N.º 156, 1 de Janeiro de 1911, p. 1.
- Dictadura. N.º 157, 2 de Janeiro de 1911, p. 1.
- O decreto sobre as associações religiosas. N.º 158, 4 de Janeiro de 1911, p. 1.

Perante o governo. N.º 159, 5 de Janeiro de 1911, p. 1.
Os bens dos religiosos. N.º 160, 6 de Janeiro de 1911, p. 1.
Quousque tandem... N.º 161, 7 de Janeiro de 1911, p. 1.
Se a Republica fosse catholica. N.º 162, 8 de Janeiro de 1911, p. 1.
As irmazinhas dos pobres. N.º 163, 10 de Janeiro de 1911, p. 1.
Dous jacobinismos. N.º 164, 11 de Janeiro de 1911, p. 1.
Periodo revolucionario. N.º 165, 12 de Janeiro de 1911, p. 1.
Pelo povo. N.º 166, 13 de Janeiro de 1911, p. 1.
O preço da união. N.º 167, 14 de Janeiro de 1911, p. 1.
Como procedemos. N.º 168, 15 de Janeiro de 1911, p. 1.
A questão das communidades religiosas. N.º 169, 17 de Janeiro de 1911, p. 1.
A situação internacional. N.º 170, 18 de Janeiro de 1911, p. 1.
Fé e civismo. N.º 171, 19 de Janeiro de 1911, p. 1.
A grande necessidade. N.º 172, 20 de Janeiro de 1911, p. 1.
A obra de intelligencia. N.º 173, 21 de Janeiro de 1911, p. 1.
Os catholicos e a acção politica. N.º 174, 22 de Janeiro de 1911, p. 1.
Certa imprensa. N.º 175, 24 de Janeiro de 1911, p. 1.
As telephonistas. N.º 176, 25 de Janeiro de 1911, p. 1.
A propósito da separação. N.º 177, 26 de Janeiro de 1911, p. 1.
O Estado e o culto religioso. N.º 178, 27 de Janeiro de 1911, p. 1.
A separação e a igualdade democratica. N.º 179, 28 de Janeiro de 1911, p. 1.
[nota: a redacção informa que o director Manuel Abúndio da Silva está doente]
A separação e os pobres. N.º 180, 29 de Janeiro de 1911, p. 1.
31 de Janeiro. N.º 181, 31 de Janeiro de 1911, p. 1.
Preconceito e mal-entendido. N.º 182, 2 de Fevereiro de 1911, p. 1.
Os obstáculos a paz. N.º 183, 3 de Fevereiro de 1911, p. 1.
Porque não nos unimos. N.º 184, 4 de Fevereiro de 1911, p. 1.
Mau caminho... N.º 185, 5 de Fevereiro de 1911, p. 1.
Conciliação. N.º 186, 7 de Fevereiro de 1911, p. 1.
A liberdade de cultos. N.º 187, 8 de Fevereiro de 1911, p. 1.
Democracia, igreja e estado. N.º 188, 9 de Fevereiro de 1911, p. 1.
Sufrágio universal e representação proporcional. N.º 189, 10 de Fevereiro de 1911, p. 1.
N.º 190, 1[1] de Fevereiro de 1911

Editorial «Fim de uma série», assinado pela «Empreza do Correio do Norte», informando que o jornal será suspenso por um curto período de tempo mas que voltará às bancas como vespertino (p. 1).

[Nota: esta edição saiu com a data imprensa de 1 de Fevereiro de 1911 e com o número 190]

ANEXO VII

CORRESPONDÊNCIA SOBRE ABÚNDIO DA SILVA A PROPÓSITO DA *VOZ DE SANTO ANTÓNIO* E DO *CORREIO DO NORTE*

Esta correspondência saída de vários fundos documentais, ilustra a amplitude de reacções em torno das posições tomadas por Abúndio da Silva no *Correio do Norte* sobre a questão da *Voz de Santo António*.

Doc. 1

1910, 2 de Fevereiro – *Carta do padre António Correia ao Padre Geral dos Franciscanos.*

Cúria Geral dos Jesuítas (Roma), Portogallo, 1910, fls. 331-332 v.

Instituto Missionario Portuguez de S. Boaventura – Braga

Revmo ed Am.mo P. Generale

2 febbraio 1910

Io acompagno e miei Carissimi Confratelli portoghesi, ridattori dela “Voz de S. Antonio”, nella protesta che essi fanno di umile e filiale affeso e riverenza verso la P. V. Revma e nei ringraziamenti per la bellissima lettera colla quale la P. V. Revma ha voluto incoraggiare questi poveri ma sinceramente affezionati figli del Portogallo, i quali affrono il numero unico della “Voz”, comemorativo del settimo Centenario, il quale riuscittissimo quanto alla materia e soprattutto quanto alla parte formale.

Le parole della P. V. Revma furono pure un conforto ai cari redattori della nostra “Voz”, gichè da ben due anni che hanno sofferto dei dispiaceri non piccoli, perché la nostra Rivista dovette alzare la voce contro certe dottrine pocco prudenti, per non dire pcco morali, le quali non avevano altro effetto che portare lo scompiglio ed disordine nel campo cattolico.

Alcuni malevoli hanno impiegato dei mezzi ben poco onesti per combattere perciò la vostra Rivista, la quale si conservò sempre nel campo della verità, senza curarsi punto degli attacchi, animati dalla più spenata passione e slealtà.

La dottrina difesa dalla nostra Rivista, oltre di avere riscontrato l’approbazione e l’appoggio di tutto l’Episcopato portoghese, ha trovato un’ecco di simpati e coraggio diffensori nel campo cattolico.

E, giachè toco questo increscioso afare, vorrei specialmente chiamre l'attenzione della P. V. Revma per il libro del Dott. Abundio da Silva, uno dei più brave se non il più bravo tra i nostri scrittori cattolici, decorato perciò dal S. Padre colla croce d'oro pro Ecclesia et Pontifice, il quale nel suo libro mette in chiara luce tutta la questione ed ha avuto pure il gentile pensiero di offrire la sua opera alla P. V. Revma in una bellissima lettera d'introduzione, gentilezza che a parere mio ben meriterebbe, se non altro, una lettera di ringraziamento come le su fare la P. V. Revma.

Rinovando i sensi di profunda ed indiemticabile stima, e pregando umilmente la grazie della Benedizione serafica. La prego di credermi.

Devtmo ed affmo figlio in S. F.

Fr. Antonio Correia O.M.

Doc. 2

1910, 12 de Julho – Carta de Abúndio da Silva ao núncio Mons. Tonti a propósito da Voz de Santo António.

ASV – Nunziatura Apostolica de Lisboa, 363 (4), div. 4, s. 1ª, fls. 188-188 v.

Exmo. e Revmo. Sr.

Agora mesmo acabo de saber que em um artigo que escrevi no “Correio do Norte” a propósito da lamentavel questão da Voz de Santo António, alguém quis ver uma referencia a V. E. R. Venho por este meio protestar mui firmemente contra essa asserção que me attribue intenções que nunca tive nem podia ter, como catholico que sou acima de tudo. Esta declaração que por esta forma faço perante V. E. R. far-la hei em publico amanhã no numero do jornal que tenho a honra de dirigir.

Tenho a legitima satisfação de afirmar a V. E. R. que tenho consagrado toda a minha vida à acção catholica e à defesa dos direitos da Igreja e que assim como nunca tive um desfalecimento n'este combate, tambem nunca me esqueci do acatamento que devo aos meus Superiores e especialmente ao Excelso Representante de S. Santidade junto do Rei de Portugal.

N'este momento sou ferozmente combatido porque ousei divergir da orientação que se tem tentado imprimir ao movimento catholico portuguez, orientação que pretende dar-lhe uma feição resolutivamente aggressiva de pessoas e predominantemente politica e partidaria. Não me consta que esta orientação sea ordenada ou approvada pela S. Sé ou pelos nossos bispos, pois se o fosse, eu também enveredaria resolutamente por elle, como soldado que combate como o general lhe manda e não discute nem critica as suas ordens. Eu acho inoportuno um partido catholico de governo em Portugal e baseio-me ao exemplo [verso] que vem dos outros paizes. Mas sujeito a minha opinião às decisões da S. Sé e dos nossos bispos e vivo e procedo sempre na intenção de conformar a minha acção com essas decisões.

Espero dever à caridade a benevolência de V. E. R. a graça de acceitar estas lealissimas explicações de quem tem por única ambição bem servir a Igreja e o seu paiz.

Beijando o s. annel de V. E. R. com o mais perfeito respeito e submissão me subscrevo.

De V. E. R.

Filho em J. Christo e servo muito obediente

Porto, 12 de Julho de 1910

Manuel Abúndio da Silva

Doc. 3

1910, 14 de Julho – *Carta de Quirino Avelino de Jesus ao Núncio Apostólico a propósito da Voz de Santo António e das intervenções de Abúndio da Silva no Correio do Norte.*

ASV – Nunziatura di Lisbona, 363 (4), div. 2, pos. 2, s. 1ª, fls. 205-205 v.

Lisboa 14 de Julho

Exmo. e Revmo. Snr.

Depois da minha conferencia com V. Excia., chamei logo a atenção do Dr. Abúndio para o caso. Pareceu-me ser isto melhor, e fiz-lhe todas as considerações devidas. No “Correio do Norte” de hontem, elle deu grandes demonstrações de fidelidade à Santa Sé e a V. Excia, e todo há de correr bem, se Deus quiser.

Creio que assim, e com as minhas opportunas declarações religiosas e com o theor geral do jornal, o incidente fica bem liquidado.

Vª. Exª. pode acreditar na minha incondicional adhesão e dedicação à Santa Sé. Fico sempre às ordens de V. Excia., protestando a V. Excia. A minha maior consideração.

De V. Ex.ª atl.ª e ven.^{dor} cr.^{do} ob.^{de}

Quirino Avelino de Jesus.

Doc. 4

1910, 24 de Julho – *Carta do padre Gonçalves ao padre José Celestino Bagaleiro.*

ANNT – Arquivo das Congregações, caixa n. 180, doc. 91, fls. 1-2 e 4-6.

Ao P.e José Celestino Bagaleiro

Navarra, 24-7-10

Meu Caro

Até que enfim chegou o momento de te escrever. Estou a terminar um triduo nesta freguezia, e nuns momentos vagos, lembrei-me de ti e das tuas queixas pelo meu silencio. [...]

De politica não é preciso falar-te, pois os jornaes vão dizendo em larga informação. [...]

Dos redactores da «Voz de S.to António» só sei dizer-te que continuam a pensar como antes, e a dizerem-se vencidos mas não convencidos. A affirmação stulta de que o Summo Pontifice obrou, impellido por uns catholicos puritanos, e influenciado pelo Cardeal Secretario e não por Sua propria vontade, affirmação que «O Bem Público» pôs em letra redonda, é a tradução do sentir dos Padres de Montariol. E o peor é que a attitude seraphica que empregam no trato com as pessoas piedosas que dirigem, e que contrasta com o modo orgulhoso e atrevido como se portam com quem lhes pode ir à mão, está produzindo tristes effeitos.

O Abundio, que saiu em reforço dos condemnados, tornando-se ao mesmo tempo em razão da defeza do actual governo, creio que não leva a bom termo os seus intentos, a não ser que o subsidio que lhe valeu ao nascimento engrosse para o amparar na guerra santa (!) que se impoz. De assignaturas não há de sustentar-se, creio bem. [...]

Ora por mim ao Senhor.

Teu dedic.º

P.e Gonçalves

Doc. 5

1910, 25 de Julho – *Carta do Provincial franciscano ao Núncio Apostólico a propósito dos artigos do Correio do Norte sobre a Voz de Santo António.*

ASV – Nunziatura Apostolica di Lisbona, n. 363 (4), div. 4, pos. 2, s. 1a, fls. 201-203 v.

Ex.mo e Rev.mo Senhor

Cheguei há pouco de Braga onde procedi secretamente a um inquerito sobre quem seria o autor do artigo em que V. E.cia Rev.ma me fallou na ultima vez que tive a honra de ser recebido por V. E.cia Rev.ma e que veio publicada no “Correio do Norte”. Esse inquerito deu-me a certeza absoluta de que tal artigo não foi escripto nem simplesmente inspirado por qualquer dos meus subditos nem de Montariol nem de outro convento ou residencia d’esta Provincia.

D’este facto tenho completa certeza moral e pode V. E.cia Rev.ma certificar-se de que fallo com toda a sinceridade. De resto já antes de proceder a esse inquerito me parecia impossivel que alguns dos meus subditos podessem escrever ou inspirar semelhantes artigos ou quaesquer outros que de perto ou de longe se referissem á questão da Voz de S. Antonio, havendo eu anteriormete, como já tive occasião de dizer a V. E.cia Rev.ma, n’uma circular que foi lida em todos os conventos, imposto a todos a prohibição sob preceito de santa obediencia de fallarem ou escreverem qualquer cousa que directa ou indirectamente se referisse à Voz de S. Antonio ou às determinações da S. Sé a nosso respeito.

Pode portanto V. E.cia Rev.ma convencer-se de que o dito artigo e outros semelhantes são da exclusivresponsabilidade da Redacção e Direcção do “Correio do Norte” que longe de nos lisongear ou favorecer muito nos penaliza e contraria quanto mais não fosse por agravar a nossa situação reavivando uma questão que desejamos completamente morta.

Beijando o sagrado annel de V. E.cia Rev.ma tenho a honra de me subscrever com o maior respeito e consideração.

De V. E.cia Rev.ma mt.aat.to serv.dor em Jesus S.mo

Lis.a Rua da Graça 31

25 de Julho de 1910

P. Augusto d’Araujo ofm

Doc. 6

1910, 1 de Outubro – *Carta da Rainha D. Amélia a D. António Barroso, bispo do Porto.*

[Esta carta faz parte do espólio de D. António Barroso. Foi-me facultada cópia pelo Professor Doutor Carlos A. Moreira de Azevedo.]

Paço da Pena

1 d’Outubro de 1910

Meu caro Bispo do Porto,

Aproveito a ocasião de lhe agradecer os objectos da sua Sé, e que acabei de desenhar, para lhe dizer quanto me sensibilizou o artigo de fundo do “Correio do Norte” do dia 28 de Setembro.

O artigo é de Abúndio da Silva que conheço, e cujo talento tenho muitas vezes occasião de apreciar, mas sei que o meu caro Bispo do Porto protege o jornal que tão sensatamente, com tanta justiça e desassombro, tem levantado a voz, e por isso queria que soubesse que fiquei muito penhorada com o “Correio do Norte”. E muito gostaria se, particularmente, o Abúndio da Silva pudesse saber dos meus agradecimentos.

Tenho os objectos encaixotados e peço ao Reverendíssimo Bispo me diga se os quer mandar buscar ou se quer o que é tão fácil que eu os mande.

Peçolhe me creia sempre, e com o maior respeito,

Sua muito afeiçoada
Amélia

ANEXO VIII

TESTAMENTO DE ABÚNDIO DA SILVA

Publicado em *A Aurora do Lima*, 59º ano, nº 8738, Segunda-feira, 19 de Outubro de 1914, p. 2 e 3. Secção Necrologia. [O texto do seu testamento também foi publicado em *Echos do Minho*, n.º 514, 30 de Outubro de 1914].

Falleceu hontem, n'esta cidade, o nosso bom amigo snr. dr. Abundio da Silva, escriptor catholico de grande merecimento e jornalista de pulso. Era um bello talento e um crente fervorossissimo, como o demonstrou em todas as suas obras e como o manifesta ainda o seu testamento que adiante publicamos na integra.

Porque no proximo numero prestaremos condigna homenagem á memoria do illustre escriptor, professor e jornalista, limitamo-nos, por hoje, dolorosamente impressionados, a enviar a sentida expressão do nosso pesar á inconsolavel viuva e demais pessoas enluctadas.

Segue o testamento:

Em nome da Santissima e Individua Trindade, com o auxilio da Virgem Maria, minha Mãe e minha madrinha sob a invocação da Sua Imaculada Conceição, das Suas Dôres e da Sua Gloriosa Assumpção, e sob o patrocínio do meu Anjo da Guarda e dos Santos e Santas da minha devoção, especialmente S. Francisco de Assis, S. Antonio de Lisboa e S. Ivo, eu, Manuel Isaiás Abundio da Silva, ao fim assignado, achando-me no pleno goso das minhas faculdades mentaes e livre de toda e qualquer coação, passo a escrever o meu testamento e disposições da ultima vontade nos termos seguintes:

Nasci n'esta cidade de Vianna do Castello aos seis de Julho de 1874, filho legitimo do snr. Luiz José da Silva, commerciante, e da sr.^a D. Maria das Dores de Carvalho e Silva, professora official da freguezia de Santa Maria Maior, ambos já fallecidos. Recebi a insigne graça do baptismo aos doze do mesmo mez e anno, na Igreja Matriz da mesma cidade.

Depois de cursar preparatorios no lyceu de Vianna do Castello, matriculei-me na Universidade de Coimbra, onde me graduei em theologia e direito.

Aos dezenove de setembro de 1896 casei, na igreja Matriz, com a sr.^a D. Lucia de Souza Pereira, filha do sr. Domingos Pereira Gomes Rosa, já fallecido, e da sr.^a D. Anna de Jesus Filgueiras Bastos. D'este matrimonio não nasceram filhos. Tambem não tenho prole illegitima.

Educado e creado na Religião Catholica Apostolica Romana, tem sido ella o maior e mais entusiastico amor de toda a minha vida, e á sua defeza tenho dado o melhor dos meus esforços e trabalhos.

Tendo occupado um certo destaque no movimento catholico do meu paiz, passei por muitos desgostos e tenho supportado muitas injustiças, commettidas principalmente pelos que se confessam meus irmãos na fé, mas que parecem collocar outros interesses acima dos da Egreja de Jesus.

A todos perdôo do fundo do meu coração, e se a alguém aggravei humildemente lhe peço que me perdoe também.

Depois de Deus, tem sido a Patria o objecto dos meus maiores anhelos; e se o regime vigente não traduz as minhas mais intimas e enraizadas preferencias politicas, não é isso motivo para que eu recuse ao meu paiz todos os serviços que possa prestar-lhe.

Reconheço que n'este momento a monarchia só podia ser restaurada por imposição ou com o concurso de estrangeiros; e por isso, como bom portuguez, prefiro voltar-me para a Republica, pois nunca me consideraria subdito de um principe que, embora portuguez, se sentasse no throno do meu paiz por ordem ou decisão de estranhos.

Na medida das minhas forças e recursos tenho procurado cumprir todos os meus deveres de estado, tanto como chefe de familia, como professor e advogado. Se alguma vez tenho errado, peço que me perdoem, para que Deus me perdoe também.

Amei sempre a vida simples e modesta; preferi a amisade e a convivencia dos humildes, e muito systematicamente despresei a convivência com os individuos da alta-roda e com os poderosos, até aos quaes me poderia ter elevado, que muitas occasiões para isso tive.

Quero, pois, que até á minha sepultura me acompanhe sempre essa humildade, em que tenho mantido a minha vida e que aos meus funeraes presida o espirito franciscano com o qual procuro conformar todos os meus actos.

Determino e ordeno, pois, que o meu enterro se cumpra muito fielmente o que vou dispor e perante Deus cito para responderem os que não respeitarem a vontade que deixo aqui expressa. O meu cadaver, depois de lavado, será amortalhado como se costuma representar S. Francisco de Assis: de habito, cordão, descalço, as mãos cruzadas sobre o peito e na mão direita uma pequena cruz de madeira. Desejo que por baixo do habito e sobre o coração me coloquem uma photographia de minha mulher, a quem amo ternamente.

O meu cadaver não será barbeado, pois serei enterrado com a barba como a tiver quando morrer.

A fazenda de que se fizer o habito que me servirá de mortalha, será de cor propria e da mais ordinaria e barata que apparecer no mercado.

O meu caixão será de pinho, forrado apenas exteriormente da fazenda ou panno preto mais barato que apparecer, e na tampa terá uma cruz em panno branco ou amarello, também ordinario. Por dentro não será forrado. Mettido o caixão de chumbo, estender-se-ha n'elle um lençol de linho, e sobre este será posto o meu cadaver.

As bandas ou margens d'este lençol cahirão para um outro lado do caixão enquanto este estiver aberto; quando se fechar, as mesmas bandas envolverão o cadaver, e por cima se lançará a cal ou que fôr de uso, segundo os regulamentos em vigor. Se debaixo da cabeça do meu cadaver se colocar alguma travessa, esta será também de linho, sem rendas ou adornos de qualquer especie. Sendo costume estender um lenço sobre o rosto do cadaver, não quero que para este fim se empregue um lencinho finamente bordado por minha fallecida mãe, porque esse desejo que minha mulher o reserve para ella, para lhe cobrir o rosto quando ella também morrer.

Depois de collocado no caixão, e antes de ser conduzido para a egreja, será o meu cadaver depositado na minha capelinha ou oratorio domestico, no qual não se fará nenhuma alteração: apenas o caixão será colocado no meio sobre dous bancos ou moxos, sem adorno ou cobertura alguma, e roda se collocarão castiças com vellas de cera: não esquecerá também uma caldeira de agua-benta e hyssope.

Determino que os responsos ou officios funebres se realizem no altar da Senhora das Dores da igreja Matriz de Vianna do Castello, sendo o meu cadaver colocado em frente a esse altar, em cima de dois bancos ou moxos, sem adorno ou cobertura alguma.

Não quero que a igreja seja armada, pois quando muito apenas se porá no altar um simples frontal preto.

Os meus funerais ficam á inteira disposição de minha mulher, consoante os recursos de que ella puder dispôr; mas desejava que pelo menos constassem de cinco missas resadas no dia do meu enterro e de officios de corpo presente de nove clerigos com missa cantada. Prohibo que estes officios se façam com orchestra: serão a cantochão, podendo este ser acompanhado ou reforçado pelo órgão.

Se o muito rev. parochio da igreja Matriz não seguir o rito bracarense, encarecidamente lhe peço que consinta que aos meus officios presida um sacerdote que siga aquelle formoso e venerando rito, pois muito desejava que elle fosse observado nos meus funeraes. Prohibo terminantemente que se deponham coroas no meu caixão, e bem assim prohibo quaesquer discursos feitos por leigos ao ser dado o meu corpo á sepultura.

Declaro expressamente prohibido por mim não só o que a Santa Igreja prohibe nos funeraes, mas ainda o que é apenas tolerado, mas não conforme com o espirito da liturgia catholica.

Não quero que se faça nenhum convite para o meu funeral: apenas se annunciará a hora a que se realizarão os officios e se dobrarão os sinos para que as almas boas orem por minha alma e acompanhem o meu cadaver, não por contemplações ou condescendencias mundanas, mas no exercicio de uma obra de misericordia, como é a de enterrar os mortos.

Quero ter um enterro exclusivamente catholico e não um mixto de religião e de mundanismo.

O meu cadaver ficará para sempre depositado em uma das catacumbas que possuo no cemiterio da Venerável Ordem Terceira de S. Francisco d'esta cidade; e para o conduzir, findos os officios, da igreja Matriz para o cemiterio, peço a minha mulher e aos meus amigos que consigam a tumba ou esquife da Santa casa da Misericórdia, no qual costumam ser conduzidos os cadaveres dos pobresinhos que morrem no seu hospital. Se minha mulher não prescindir d'essa escusada cerimonia de fechar o caixão, receberá a chave d'este o revm.º sacerdote que presidir aos meus funerais, pois a elle e só a elle compete dirigir-os.

Na pedra da catacumba em que o meu corpo tiver jazida, não se inscreverá o meu nome, pois Deus Nosso Senhor sabe muito bem qual é a pobre alma pela qual resam os fieis que piedosamente se abeirarem da minha sepultura: por isso, a pedra da minha catacumba terá apenas a seguinte inscripção sem nenhum ornato ou arabesco: - AQUI JAZ UM DEFENSOR DA EGREJA - ORAE POR ELLE.

Todas estas disposições se cumprirão fielmente, se a Igreja Matriz de Vianna do Castello estiver aberta ao culto catholico-apostolico-romano e se o cemiterio da Ordem Terceira de S. Francisco não estiver profanado. Se aquelle templo estiver vedado ao culto catholico, por lá se ter estabelecido alguma cultural, ou por outro qualquer motivo, realizar-se-hão os meus funeraes em outra igreja ou capella á escolha de minha mulher: e se o cemiterio estiver profanado de modo a eu não poder ter n'elle uma sepultura christã, será então o meu cadaver enterado no cemiterio de qualquer aldeia, onde eu possa ter sepultura digna de um catholico.

Muito terminantemente determino que dos meus funeraes seja afastado qualquer padre pensionista. Não determino suffragios em especial, porque os deixo á piedade, amor e vontade de minha mulher. Peço-lhe que, quando lhe seja possivel, mande celebrar missas por minha alma, por alma de meus paes, de meu primo Silva Monteiro e da Sr.ª Duqueza do Cadaval; e se não estiver em circumstancias de mandal-as celebrar, peço-lhe que as ouça segundo aquellas intenções, sempre que lhe seja possivel.

Se por ocasião do meu fallecimento puder dar algumas esmolas por minha alma, lembre-se, que na triste epoca presente, a maior pobreza é a da Igreja, nossa Mãe; e por isso tudo quanto possa dar, entregue-o aos dous reverendos parocos das freguezias de Vianna para as necessidades do culto e do clero das suas parochias.

É meu desejo que, por meu obito, minha mulher não guarde o luto costumado e se limite a vestir de preto, sem crepes ou outros ornamentos proprios do chamado lucto pesado. Espero que ella me fará a vontade, e se fôr preciso justificar-se perante o publico, tornará conhecida esta minha disposição, como pode fazer a todas as outras disposições, se o entender conveniente.

Encarecidamente peço a minha mulher que não se esqueça da minha pobre alma e por ella applique as suas orações e boas-obras; e muito lhe recommendo que viva na pratica da nossa santa e consoladora religião, que pratique frequentemente os sacramentos, que seja emfim uma viuva christã, porque a Igreja Catholica é a única escola da verdadeira resignação e da verdadeira virtude.

Instituo minha mulher por unica e universal herdeira de todos os meus bens, direitos e acções; e como ella já é minha herdeira por disposição da lei, não faço approvar este testamento por official publico, pois estou certo de que minha mulher o cumprirá fielmente em todos os seus pontos, pois d'isso faço cargo a sua alma e a sua consciencia.

Peço a minha mulher que, como lembrança, dê algum objecto do meu uso ou alguma obra da minha livraria aos meus seguintes amigos, aos quaes devo muita amisade e gratidão: Dr. Antonio Henrique Gomes, de Villa Nova de Cerveira; Justino José Correia, actual delegado do Procurador da Republica em Vianna; Antonio Monteiro dos Santos, dr. Antonio Julio de Barros, medico, e Luiz Pinto de Magalhães, do Porto. Mais peço à minha mulher que nunca se esqueça de meu tio Sebastião e mulher, enquanto vivos, e os beneficie consoante os seus recursos.

O crucifixo de marfim que herdei de meus paes, minha mulher possuirá enquanto vivo; mas por sua morte, peço-lhe que o deixe a algum dos meus parentes da linha materna, que seja de provados e conhecidos sentimentos religiosos: se infelizmente não encontrar algum n'estas condições, disponha livremente d'elle em favor de quem quizer.

Ha na minha livraria algumas obras cuja leitura é prohibida pela Igreja; mas eu possuo-as porque obtive a necessaria e competente licença.

Determino que, depois do meu obito, minha mulher procure um sacerdote illustrado e o encarregue de separar essas obras: depois de separadas, pode offerecel-as a algum padre estudioso ou estudante de theologia, que sejam pobres e estejam munidos da respectiva licença para as lêr e possuir; de contrario, ordeno que essas obras sejam queimadas, seja qual fôr o seu valor. A vendel-as, só as venderá a quem se mostrar auctorisado para lêl-as e guardal-as.

Por esta forma tenho terminado o meu testamento, pelo qual revogo e declaro de nenhum effeito qualquer outro de data anterior. E se a este quizer fazer alguma alteração, a todo o tempo a accrescentarei n'este mesmo papel para valer como se fizesse parte integrante d'este testamento e estivesse incluída no seu texto.

No cumprimento d'estas disposições ouvirá minha mulher o conselho do revm.^o Parocho da freguezia de Santa Maria Maior, porque não consinto que nos meus funeraes se admita ou tolere qualquer cousa que seja menos conforme com o espirito do catholicismo e da regra franciscana, com a qual tambem desejo conformar-me.

Vianna do Castello, aos dezenove de fevereiro de 1914 e quatorze.

Manuel Isaias Abundio da Silva.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

1. Fundos documentais

ARQUIVO DO ARCEBISPADO DE BRAGA:

Livro de Matrículas para as Ordenações. 1879-1899.

ARQUIVO DISTRITAL DE VIANA DO CASTELO:

Freguesia de Santa Maria Maior – Assentos de Nascimento (1829 e 1872-1876); Assentos de Casamento (1972).

Freguesia de São Bartolomeu de Cedim – Assentos de Nascimento (1829).

ARQUIVO DA FACULDADE DE LETRAS DE LISBOA:

Curso Superior de Letras – Correspondência recebida (1895-1906).

Livro da Frequência das Cadeiras – 1904.

ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisboa):

Arquivo das Congregações – caixa n.º 180 (sobre a questão d'A Voz de Santo António).

ASV – Segretaria di Stato (r. 250):

1891 (único); 1892 (1-2); 1893 (2); 1894; 1895 (1); 1896 (1-2); 1897 (único); 1907 (2); 1908 (único); 1909 (1).

ASV – Nonziatura di Lisbona:

Lisbona 337 (3); *Lisbona 363* (1-4).

AUC – Arquivo da Universidade de Coimbra:

Livros de Matrícula.

BIBLIOTECA DA BROTÉRIA (Lisboa):

Diário do Padre Martins Capela.

BNL – Biblioteca Nacional de Lisboa:

Reservados: *Fundo Monsenhor Alfredo Elviro dos Santos.*

BIBLIOTECA DO VATICANO:

Fundo Giuseppe Toniollo.

CÚRIA GERAL DOS FRANCISCANOS (ROMA):

Portogallia – 1905-1913. 5 vols.

CÚRIA GERAL DOS JESUÍTAS (ROMA):

Portogallo – 1910.

2. Periódicos

Amigo (O) da Religião

Aurora do Lima (A) – Viana do Castelo

Bandeira Branca (A) – Viana do Castelo (1893-1894). [Revista fundada por Abúndio da Silva.]

Bem Público (O). Lisboa (1905-1911). Em 1905 apresenta-se como «Semanário dedicado aos interesses catholicos especialmente do clero paroquial» e, a partir de 1908, como «revista mensal catholica illustrada».

Boletim Mensal das Famílias Católicas. Braga (1913-). Publicação franciscana.

Capital (A)

Comércio do Porto

Commercio do Minho

Cruzada (A). Porto (1908). [Revista publicada no Porto e fundada por Abúndio da Silva.]

Correio (O) Nacional. Lisboa (1893-1906). [Abúndio da Silva colaborou neste jornal.]

Correio do Norte. Porto (1910-1911). [Abúndio da Silva foi o director e principal redactor.]

Crenças e Letras. [Abúndio da Silva publicou artigos e poesia em 1892.]

Gazeta da Figueira

Gazeta do Minho

Echos do Minho

Estudos

Estudos Sociaes. Publicação do CADC de Coimbra. [Abúndio publicou nesta revista.]

Folha (A). Viseu.

Grito (O) do Povo. Órgão do Círculo Católico de Operários do Porto.

Grito do Povo. Órgão dos democratas cristãos portuenses (1929)

Imparcial

Instituto (O). *Revista scientifica e litteraria*. Coimbra: vol. 50, 1903, p. 656-662.

Jornal de Notícias

Liberdade (A). Lisboa [Abúndio da Silva publicou neste jornal.]

Nação (A) (1847-1915).

Novo Mensageiro do Coração de Jesus

Ordem (A). Coimbra. [Abúndio da Silva integrou a sua redacção em Julho de 1894.]

Palavra (A). Porto. [Abúndio da Silva colaborou neste jornal.]

Portugal (O)

Revista Catholica

Revista das Escolas. [Abúndio da Silva colaborou nesta publicação.]

União (A). Viana do Castelo (1892). [Jornal fundado por Abúndio da Silva.]

Voz de Santo António. Revista dos Franciscanos de Montariol (Braga).

3. Obra publicada por Manuel Isaias Abúndio da Silva (por ordem cronológica)

- “A Nação”*: Em defeza d’este jornal, contra aquelles que o querem reduzir a uma simples publicação hebdomadaria e fundar um novo diario legitimista. Vianna [do Castelo]: Typ. de André J. Pereira & Filho, 1893.
- Bandeira (A) Branca*. Por Deus, pela Patria e pelo Rei. Revista Legitimista. Vianna [do Castelo]: Typ. A vapor de André J. Pereira & Filho, 1893-1894.
- Alma patria*. A sua Magestade El-Rei O Senhor Dom Miguel Segundo, preito de vassalagem e juramento de fidelidade. Lisboa: Casa Catholica, 1894.
- Maria: poemeto christão*. Braga: Livraria Central – Editora de Laurindo Costa, 1895.
- Cantos d’Alma*. Coimbra: F. França Amado Editor, 1895.
- Festa (A) da India*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1898.
- Evolução dos contractos: breve ensaio de estudos juridico-sociais*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1898.
- Classificação (Uma) dos phenomenos e das sciencias sociais*. Coimbra: Imprensa Academica, 1899.
- Theoria (A) da população*. [Vianna do Castelo] Famalicão: Typographia Minerva, 1903.
- História (A) através da história*. Dissertação apresentada ao Curso Superior de Letras, de Lisboa, no concurso para provimento da cadeira da História Antiga, Medieval e Moderna. Lisboa: [Impresso no Porto, Typographia Universal de José Figueirinhas Junior], 1904.
- Uma Romagem a Lourdes*. Vianna [do Castelo]: Typ. de André J. Pereira & Filho, 1904.
- Rito (O) bracarense: apontamentos para a sua história e apologia*. Porto: Livraria Figueirinhas Editora, 1907. Bibliotheca d’A Cruz.
- Capital (O)-salários*. Porto: Typographia Universal (a vapor) de António Figueirinhas, 1907.
- Dever (O) presente*. Porto: Livraria Figueirinhas Editora, 1908.
- Tratado de Direito Ecclesiástico*. 2 vol. Revisto pelo M.to Rev.do Cónego Dr. José Alves Correia da Silva, Professor de Ciências Ecclesiásticas no Seminário Conciliar do Porto. Porto: Livraria Figueirinhas, 1908.
- Nacionalismo e acção catholica*. Porto: Casa Editora Antonio Figueirinhas, 1909.
- Questões actuaes*: Carta-dedicatória ao Rev.º Geral dos Franciscanos. Porto: Magalhães & Moniz Limitada Editores, 1910.
- Igreja (A) e a política*. Porto: Livraria Portuense de Lopes & C.ª, Sucessor (Editor), 1911.
- Feminismo e acção feminina: cartas a uma Senhora*. Braga: Editores Cruz & C.ª, 1912.
- Cartas a um abade: sobre alguns aspectos da questão político-religiosa em Portugal*. Braga: Cruz & C.ª Livreiros Editores, 1913.
- Política religiosa: resposta a uma crítica*. Braga: Cruz & C.ª Livreiros Editores, 1913.

4. Bibliografia da época

[Nesta rubrica são indicadas referências bibliográficas que procuram assinalar alguns dos principais temas e protagonistas do período em análise, com destaque para os autores católicos, tomados que são também, neste trabalho, como fontes históricas. Consideram-se textos portugueses ou estrangeiros, mas com divulgação em Portugal, no período cuja extensão corresponde essencialmente à vida de Abúndio da Silva. Incluem-se alguns textos publicados depois da sua morte, até momento em que o catolicismo português entra numa nova etapa, delimitada pela realização do Concílio Plenário (1926) e pelo estabelecimento da Acção Católica Portuguesa (1933), período esse que corresponde também ao fim da Primeira República e ao processo de instauração do Estado Novo.]

- ACADEMIA religiosa na Associação Catholica do Porto no dia 3 de Março de 1900.* Em honra do Santo Padre Leão XIII, celebrando o 22º anniversario da sua exaltação ao throno Pontificio. Porto: Typ. a vapor da Real Officina de S. José, 1900.
- ACÇÃO (A) Política dos Catholicos segundo a encyclica aos Bispos de Hespanha.* Traduzida da revista franceza «La Croix» por um catholico. Porto: Livraria de J. J. de Mesquita Pimentel Editor, 1883.
- ACTAS do Congresso Catholico Internacional de Lisboa.* Celebrado nos dias 25 a 28 de Junho de 1895 por ocasião do 7º Centenário de Santo António sob a presidência do Exmo Senhor Cardeal Patriarca de Lisboa. Lisboa: Typographia Mattos Moreira e Pinheiro, 1896.
- AGOSTINHO, José – *A Irreligião.* Braga: Livraria Cruz Editora, 1919. Colecção «Sciencia e Religião»; n.º 101.
- _____, *O Rito Bracarense.* Braga: Livraria Cruz Editora, 1919. Colecção «Sciencia e Religião»; n.º 100.
- AGUILAR, Francisco d'Azevedo Teixeira d', Conde de Samodães – *A Liberdade da Igreja em Portugal: escriptos avulsos a proposito dos exames synodales.* Porto: Livraria Malheiro, 1880.
- _____, *Um portuense: o Bispo de Beja.* [s. l.: s. n., s. d.].
- ALMEIDA, Fortunato de – *A Questão Social: reflexões à dissertação inaugural do sr. Dr. Affonso Costa.* Coimbra: Typographia de F. França Amado, 1895.
- [ALMEIDA, Fortunato de] – *Palavras de um católico ao clero e fieis de Portugal.* 2ª ed. Coimbra, Typographia F. França Amado, 1912. [Aparece anónimo, assinado como «um católico».]
- ALMEIDA, Jaime d' – *A questão feminista.* Porto: Livraria Portuguesa Editora, 1909.
- ALMEIDA, J. A. Moreira d' – *A Separação do Estado e das Igrejas (Lei de 20 de Abril de 1911).* Lisboa: Typographia Editora José Bastos, 1911.
- ANNUARIO Estatistico de Portugal, 1904-1905.* Lisboa: 1908.
- ANNUARIO Pontificio.* [Publicado anualmente desde os finais do século XIX.]
- APPELO do Episcopado aos catholicos portugueses.* Santarém, 10 de Julho de 1913. Guarda: Comp. E Imp. Typ. Empresa Veritas, [1913].
- ASSOCIAÇÃO CATHOLICA DO PORTO – *A Igreja e a liberdade.* Conferências apologeticas realizadas na Associação Catholica do Porto nos domingos da Quaresma por Dr. Manuel Pereira Lopes, dr., Secretario do Bispo do Porto; Jacintho Alves de Magalhães, abade de Mafamudo; Antonio Ferreira Pinto, dr., vice-reitor do Seminario do Porto; José Alves Correia da Silva, conego, professor do Seminario do Porto; Antonio Bernardo da Silva, conego, professor do seminario do Porto. Porto: Typ. Catholica Fonseca & Filho, 1907.
- _____, *Discursos pronunciados na festa da Associação Catholica do Porto em 8 de dezembro de 1907 em honra da Immaculada Conceição.* Porto: Typographia Fonseca & Filho, [1908].
- ASSUMPÇÃO, Joaquim Luiz, bacharel em Theologia e bacharel formado em Direito e professor no Seminario Episcopal do Porto – *Considerações sobre a missão do padre e controversia a proposito do ensino religioso nos lyceus.* Com approvação da auctoridade ecclesiastica. Porto: Typographia Popular, 1899.
- AZAMBUJA, Gabriel de – *O que o Cristianismo fez pela mulher.* Versão de Micallef Pace. Póvoa de Varzim: Livraria Povoense Editora de José Pereira de Castro, 1914. Collecção «Sciencia e Religião»; n.º 84.

- AZEVEDO, Luiz Gonzaga, sj – *Proscritos: notícias circunstanciadas do que passaram os religiosos da Companhia de Jesus na revolução de Portugal de 1910*. Primeira Parte. Com prefácio de Luiz Gonzaga Cabral sj. Valladolid: Florencio de Lara, Editor, Setembro de 1911.
- BALSEMÃO, Pereira Pinto – *Hora Tragica*. Resenha detalhada dos ultimos acontecimentos que emocionaram o paiz, contendo em appendice alguns dos mais notaveis artigos publicados no *Portugal*. Obra illustrada com 4 photographuras e 2 zincographias. Lisboa: Escola Typ. das Officinas de S. José, 1908.
- BAPTISTA, Henrique – *Monarchia e Republica: carta ao Snr. Bernardino Machado*. Porto: Livraria de Lopes & C.^a Sucessor, 1909.
- _____, *Ilusões e Desenganos: carta ao Exmo. Sr. Conselheiro José d'Alpoim*. Porto: Livraria Portuense de Lopes e C.^a (Sucessores), 1910.
- BARRADAS, José Manuel Silveira – *Evolução democratica e acção religiosa*. Oração de Sapiencia recitada no Seminario d'Evora. Porto: Livraria Portuense de Lopes & C.^a Sucessor, 1909.
- BIVAR, Artur – *A Igreja e o Estado: estudo comparativo da situação criada á Igreja em Portugal, nos Estados Unidos, no Mexico e no Brazil*. Póvoa de Varzim: Livraria Povoense Editora de José Pereira de Castro, 1913. Collecção «Ciência e Religião»; n.º 78.
- _____, *Deus adheriu? Pergunta dum monarchico catholico e resposta dum catholico monarchico a proposito do desfecho da restauração de Janeiro*. Braga: Livraria Cruz Editora, 1919.
- BOMBARDA, Miguel – *A consciencia e o livre arbitrio*. Lisboa: António Maria Pereira, 1898.
- _____, *A sciencia e o jesuitismo: replica a um padre sábio*. Lisboa: Parceria António Maria Pereira Livraria editora, 1900.
- BONANÇA, João – *A Religião e a política: ao Padre Américo, vigário capitular da Sé de Lisboa e bispo eleito do Porto*. 2ª ed. Lisboa: Typ. Central, 1871.
- BORGES, Florentino N. Silva, professor primário – *Moral e Doutrina christã em harmonia com o programma official*. Porto: Livraria Fernades Suc. J. Pereira da Silva Editor, 1910.
- BRAGA, Teófilo – *História das ideias republicanas em Portugal*. Prefácio de Manuel Roque de Azevedo. Lisboa: Veja, 1983. [1ª ed., 1880].
- _____, *A Igreja e a civilização moderna*. Conferência. Lisboa: Junta Liberal, 1910.
- BRUNO, [José Pereira de] SAMPAIO – *A questão religiosa*. Porto: Livraria Chardron, de Lello e Irmão, 1907.
- _____, *Plano de um livro a fazer: Os Cavaleiros do Amor ou a religião da razão*. Organização, posfácio e notas de Joaquim Domingues. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1996.
- CABRAL, António, antigo ministro da Corôa – *As Cartas d'El-Rei D. Carlos ao Sr. João Franco: cartas d'El-rei a José Luciano, a dictadura, os adiantamentos, o regicídio*. Lisboa: Sociedade Editora Arthur Brandão & C.^a, [1924].
- CABRAL, Luiz Gonzaga, sj – *Ao meu paiz: protesto justificativo a propósito da expulsão dos meus religiosos*. [Madrid, 5 de Novembro de 1910] Madrid: Estabelecimento Typographico de Pouranet (Impresor de la Real Academia de la Geographia), 1910.
- _____, *Passado um anno de exílio: carta aos Padres e Irmãos da Província Lusitana (25.XII.1911)*. Bruxellas: Typographia de E. DAEM, 1912.

- CALDAS, José – *Os Jesuítas: a sua influência na actual sociedade portugêsa: meio de conjurar*. Porto: Livraria Chadron, 1901.
- _____, *óra da Terra*. Artigos d'O Mundo, desde 6 de Junho a 28 de Novembro de 1909. Lisboa: Guimarães e Cª Editores, 1911.
- _____, *A Corja Negra: tosquia de um charlatão*. Porto: Livraria Chadron, de Lello e Irmão, Editores, 1914.
- CALIPPE, Ch. – *A Educação Chistã da Democracia (Ensaio de apologetica social)*. Versão de Gomes dos Santos. Póvoa de Varzim: Livraria Povoense Editora de José Pereira de Castro, [s. d.]. Collecção «Sciencia e Religião»; n.º 49.
- CAMPOS, Fernando – *O pensamento contra-revolucionário em Portugal: século XIX*. 2 vols. Lisboa: Ed. de José Fernandes Junior, 1931.
- CÂNDIDO [DA SILVA], Jacinto – *O nacionalismo*. Conferência no congresso de Viana do Castelo, em 2, 3 e 4 Agosto de 1905. Viana [do Castelo]: Typ. de A Cruz, 1906.
- _____, *A doutrina nacionalista*. [Memória relativa ao congresso nacionalista de Viseu.] Póvoa de Varzim: Livraria Povoense Editora de José Pereira de Castro, 1909. Collecção «Sciencia e Religião»; n.º 53.
- _____, *Memórias íntimas para o meu filho (1898-1925)*. Prefácio do Dr. José Lopes Dias. Castelo Branco: Ed. de «Estudos de Castelo Branco»; Revista de História e Cultura, 1963.
- CAPECELATRO, Alfonso, cardeal – *Le vie nuove del clero negli studi e nel culto divino*. Roma: Desclée; Lefebvre e Comp. Editori, 1907.
- _____, *La coltura del clero nel nostro secolo particolarmente in Italia*. Roma: 1907.
- CAPELLA, Manuel José Martins, padre – *Opportunidade da Philosophia Thomista em Portugal*. Discurso na solemne Academia, celebrada pelo seminário de Santo António e S. Luiz de Gonzaga no Paço Archiepiscopal de Braga, no dia 16 de Maio de 1892. Vianna: Typographia Silva Braga, 1892.
- _____, *Escritos dispersos*. Edição comemorativa do 150º aniversário do seu nascimento. Câmara Municipal de Terras do Bouro, 1992.
- CARNEIRO, Bernardino Joaquim da Silva, dr. – *Elementos de Direito Ecclesiastico Portuguez e seu respectivo processo*. 5ª ed. revista e correcta pelo Dr. José Pereira de Piva Pitta. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1896. [1ª ed., 1860].
- _____, *Documentos comprovantes de alguns pontos de doutrina dos Elementos de Direito Ecclesiastico Portuguez. Appendice aos mesmos elementos*. 3ª ed. revista e melhorada pelo Dr. José Pereira de Paiva Pita, lente cathedratice da cadeira respectiva. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1896. [1ª ed., 1866].
- CARTA aberta ao senhor Presidente da República. (2ª ed., revista, da Carta publicada em 27 de dezembro ultimo no jornal *O Dia*). [Assinada Ninguém; 25 de Dezembro de 1912]. Lisboa: Typographia Editora José Bastos, 1913.
- CARTAS de José Relvas a António Macieira. Apresentação e notas de João Medina. Alpiarça: Edição integrada nas comemorações do 75º aniversário da elevação de Alpiarça a Vila, 1981.
- CARVALHO, Alberto Martins de – *A Lei da Separação das Igrejas do Estado e outros diplomas legais*. Coimbra: Tip. Popular, 1917.

- CARVALHO, António José de – *O Poder Temporal dos Papas em resposta ao «Papa Rei e o Concílio» do Senhor Doutor Manuel Nunes Giraldes*. Com aprovação do ordinário. Dedicado ao Núncio Apostólico em Portugal, Monsenhor Oreglia. Lisboa: Typographia do Futuro, 1871.
- CARVALHO, Maria Amália Vaz de – *Cartas a uma noiva*. Com um discurso pronunciado pelo Sr. Augusto de Castro, na Academia das Sciencias de Lisboa, na sessão comemorativa do 50º aniversário literário da autora. 4ª ed. Lisboa: Editôres Santos & Vieira; Empresa Literária Fluminense, 1919.
- CASIMIRO, Acácio, sj, coord. – *Factos da Companhia de Jesus Restaurada em Portugal (1829-1930)*. Porto: Tipografia Porto Médico Lda, 1930.
- CASTRO, José Luciano de – *Correspondência política (1858-1911)*. Organização, introdução e notas de Fernando Moreira. Lisboa: Livros Quetzal, 1997.
- CASTRO, Manuel de Oliveira Chaves e – *A Pastoral Collectiva do Episcopado Português ao clero e fieis de Portugal de 24 de Janeiro de 1910 e o Beneplacito do Estado*. Coimbra: Typographia França Amado, 1911.
- _____, *Rectificações e commentários, juridicos, históricos políticos e ecclesiásticos*. Coimbra: Typographia França Amado, 1911.
- CENSO da População do Reino de Portugal no 1º de Dezembro de 1990. Lisboa: 1906.
- CHAGAS, João – *Cartas políticas*. 2 vols. Lisboa: Editor & Proprietario João Chagas, 1908-1910.
- CHAGAS, João; COELHO, Ex-tenente – *História da revolta do Porto: depoimento de dois «cúmplices»*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1978.
- CHRONICA do segundo congresso da provincia ecclesiastica de Braga, inaugurado na sua metropole no dia 6 de Abril de 1891. Braga: Typ. Lusitana, 1892.
- COELHO, Domingos Pinto – *A Separação: decreto com força de lei de 20 de Abril de 1911. As Reclamações dos Catholicos*. Lisboa: Typographia da Papelaria Progresso, 1913.
- COELHO, [José Francisco] Trindade – *Manual Político do Cidadão Portuguez*. Prefácio de Alberto d'Oliveira, Ministro de Portugal na Suíça. Lisboa: Parceria A. M. Pereira Livraria Editora, 1906.
- COMISSÃO DE VIGILÂNCIA – *Objecções contra o ensino religioso nos Lyceus*. Porto: Typographia Fonseca, 1899.
- COMPENDIO da Doutrina Christã prescripto por Sua santidade Pio X para as dioceses da Provincia de Roma. I – *Primeiras noções de catechismo para as creanças de tenra idade*. Traduzido do italiano e anotado pelo presbytero João Evangelista de Lima Vidal [Doutor em Theologia pela Pontificia Universidade Gregoriana de Roma, Professor de sciencias ecclesiasticas no Seminario de Coimbra]. Coimbra: França Amado Editor, 1905.
- CONGRESSO (4º) das aggremações Populares Catholicas: em Braga – 1909. Relatório geral. Porto: Typ. Fonseca & Filho, 1910.
- CORDEIRO, Joaquim António da Silva – *A crise em seus aspectos morais*. Estudo introdutório, organização e notas de Sérgio Campos Matos. 2ª ed. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa; Edições Cosmos, 1999.
- CORNOLDI, Giovanni Maria – *La riforma della filosofia promossa dall'enciclica Aeterni Patris di S. S. Leone Papa XIII: commentario*. Bologna: Tipografia Pont. Mareggiani, 1880.

- COSTA, António da, D. – *O Christianismo e o progresso*. Com um perfil de José Agostinho. 3ª ed. Porto: Livraria Figueirinhas Editora, 1908. [1ª ed., Lisboa: 1868]
- COSTUMEIRO da Provincia de Portugal* S. J., A. M. D. G., anno de 1901.
- CRITICA e anotações ao Projecto de Dotação Parochial apresentado pelo deputado Monsenhor Arthur Brandão em Sessão de 18 de Janeiro de 1904*. [Um parocho da diocese do Porto]. Porto: Typ. a vapor de José da Silva Mendonça, 1904.
- CULTO (O) de Maria Santíssima na Diocese do Porto*. Memória apresentada ao Congresso Mariano celebrado na cidade do Porto em Novembro de 1904 sob a presidencia de S. Excª Revma. o Senhor Bispo da mesma diocese D. António José de Sousa Barroso, pelo Conde de Samodães, vogal da Comissão nomeada pela Pastoral de 17 de Dezembro de 1903. Porto: Typ. Catholica de José Fructuoso da Fonseca, 1904.
- ECONOMIA social: instituições de beneficencia e associações de previdencia no districto do Porto. Situação do operariado*. Ministerio das Obras Publicas, Commercio e Industria. Lisboa: Imprensa Nacional, 1904.
- ESTATUTOS da Associação Catholica em Portugal*. Porto: Typographia da Revista, 1872.
- EMILIO, Paulo – *A Lanterna*. Opusculos, 1ª e 2ª série. Lisboa: Typographia do Commercio, 1909.
- FARINHA, Santos – *Egreja Livre*. Conferencia realisada em 12 de Fevereiro de 1911 na Sociedade de Geographia. Lisboa: Cernadas & C.ª Livraria Editora, 1911.
- [FERREIRA, A. F. Rodrigues] – 1879 – 1909. *Recordação historica da primeira Conferencia de S. Vicente de Paulo do Porto, no seu trigesimo anniversario*. Relatorio lido na Assembleia Geral de 8 de Dezembro de 1909, seguido de umas breves conclusões por um confrade. [s. l.: s. n., 1909].
- FERREIRA, António Jorge d'Almeida Coutinho e Lemos – *Resposta ao Questionário sobre o Ensino Elementar*. Porto: 1902.
- _____, *Instrução publica e Educação religiosa*. Memoria apresentada ao Congresso Nacionalista, celebrado em 1, 2 e 3 de Junho de 1903. Seguida d'uma breve refutação do «Feminismo», d'um esboço d'uma reforma d'instrução Publica e do Discurso do auctor, proferido na 3ª sessão do Congresso Nacionalista. Porto: Typ. De J. F. da Fonseca, 1905.
- FREITAS, Senna, padre – «Os Lazaristas» pelo «lazarista» Snr. Ennes. (Mentista est iniquitas sibi. Mentiu-se a mentira a si própria – Ps. XXVI, 12). Porto: Livraria Central de J. E. da Costa Mesquita, 1875, [75 p.].
- _____, *Psychologia Política do Conselheiro João Franco*. Lisboa: Composto e Impresso na Imprensa Lucas, 1909.
- FREITAS, Sena, padre; Spalding, John Lancaster, mons. – *A Alta educação do padre*. Prefácio de D. Manuel Clemente. Nova ed. coord. José Eduardo Franco. Lisboa: Roma Editora, 2003. [1ª ed., 1909].
- GAMA, Manuel de Azevedo Araujo e – *Explicações ao publico a proposito do incidente occorrido entre o Excelentissimo e Reverendissimo senhor Bispo Conde e a faculdade de Theologia da Universidade de Coimbra*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1886.
- GIRALDES, Manuel Nunes – *O Papa-Rei e o Concílio*. Lisboa: Typographia Universal de Thomaza Quintino Antunes, 1870.

- _____, *Carta do autor do livro «O Papa-Rei e o Concílio» a seu pae o Sr. Gregorio Nunes Giraldes*. 2ª ed. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1871.
- _____, *Segunda Carta do autor do livro «O Papa-Rei e o Concílio» a seu pae o Sr. Gregorio Nunes Giraldes*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1871.
- GOMES, António de Souza – *A Igreja e o problema social português*. Braga: Livraria Cruz Editora, 1929. Coleção «Ciência e Religião»; n.º 103.
- GOMES, Francisco Sousa – *Os Evangelhos e a pessoa de Jesus Christo*. Póvoa de Varzim: Livraria Povoense Editora de José Pereira de Castro, 1912. Coleção «Ciência e Religião»; n.º 75.
- GOMES, Henrique de Barros – *Convicções: estudos e leituras*. Lisboa: Livraria de António Maria Pereira, 1896.
- [GOUVEIA, Aires] – *A Bulla da Santa Cruzada pelo Bispo de Bethsaida*. Porto: Livraria Internacional de Ernesto Chardron-Casa Editora Lugar de Genelioux, Sucessores, 1886.
- GOYAU, Georges – *Autour du catholicisme social*. 4 vols. Paris: Perrin et Cie, Libraires-Editeurs, 1897-1912.
- _____, *L'Allemagne religieuse*. 5 vols. Paris: Perrin et Cie, Libraires-Editeurs, 1898-1908.
- _____, *L'Église libre dans une Europe libre*. Paris: Perrin et Cie, Libraires-Editeurs, 1920.
- GRAINHA, Manoel Borges – *Os Jesuitas e as congregações religiosas em Portugal nos ultimos trinta anos: a proposito do caso das Trinas*. Porto: Typ. Da Empreza Litteraria e Typographica, 1891.
- _____, *A Questão religiosa e a liberdade através da história*. Conferência feita na Associação Académica do Porto, no dia 28 de Maio de 1893. Braga: Imprensa Gratidão, 1893.
- _____, *O Portugal jesuita*. Lisboa: Typographia Moderna, 1893.
- _____, *A questão religiosa e a liberdade através da historia*. Braga: Imprensa Gratidão, 1893.
- GUÉNON, René – *La crise du monde moderne*. Paris: Éditions Gallimar, 1994. [1ª ed., 1927.]
- HERCULANO, Alexandre – *Opúsculos*. Organização, introdução e notas de Jorge Custódio e José Manuel Garcia. 6 vols. Lisboa: Editorial Presença, 1982-1985.
- HEROI (Um) da epopeia portuguesa no ultramar: *In Memoriam D. António Barroso*. Por ocasião do Congresso Missionário de Barcelos e inauguração do monumento ao snr. D. António José de Sousa Barroso. Homenagem dos Alunos do Seminário de N.ª S.ª da Conceição do Pôrto. Porto: Tipografia Porto Médico, 1931.
- IAMDUDUM in Lusitania. Litterae encyclicae. 31 Maii 1911. In *Acta Apostolicae Sedis: commentarium officiale*. Romae: Tyois Polyglottis Vaticanis, 1911, vol. 3, n.º 7, p. 217-224.
- JACOBINI, Domingos, monsenhor, arcebispo de Tyro, Nuncio Apostólico em Portugal – *Uma associação da Mocidade Catholica: o que é e o que quer*. Discurso recitado na sessão de inauguração do novo Grémio de Lisboa. Lisboa: Imprensa Nacional, 1895.
- JESUS, Quirino Avelino de – *As Ordens religiosas e as missões ultramarinas*. Lisboa: Typographia da Casa Catholica, 1893.
- _____, *Nacionalismo português*. Porto: Emp. Industrial Gráfica do Porto L.da, 1932.
- LARANJO, José Frederico – *Economistas portugueses*. Prefácio e notas de Carlos da Fonseca. Lisboa: Guimarães & C.ª Editores, 1976. [1ª ed.: *O Instituto*. 29; 32 (1881; 1884)]

- LEAL, [João Augusto] Gomes – *Carta ao bispo do Porto: o jesuíta e o mestre escola*. Lisboa: Empreza da História de Portugal sociedade Editora, 1901.
- LEÃO XIII – *Da Liberdade Humana*. Notas biobibliographicas de Zuzuarte de Mendonça. Lisboa: Imprensa Lucas, 1899. Biblioteca Popular Catholica; 2.
- _____, *Sobre a democracia cristã*. Encíclica *Graves de Communi*, 18 de Janeiro de 1901. Petropolis; Rio de Janeiro; São Paulo: Editora Vozes Ltda., 1950.
- LEI do Divórcio. República Portuguesa. Publicada no «Diário do Governo» de 4 de Novembro de 1910. 7ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional, 1943.
- LEI (A) da Separação: ao clero católico. [Por um padre catholico]. Porto: Comp. e Impr. na Typ. Fonseca & Filho, 1911.
- LEI da Separação do Estado das Igrejas. Cópia fiel do «Diário do Governo». Porto: Livraria fernandes Suc. J. Pereira da Silva Editor, [1991].
- LE PLAY, Frédéric – *La Réforme sociale en France. Déduite de l'observation comparée des peuples européens*. 2 vols. Paris: Plon, 1864. [Várias reedições. 1901, 3 vol.].
- LIMA, João de Campos – *Movimento operário em Portugal*. Dissertação para a cadeira de Ciência Económicas, da Faculdade de Direito, apresentada no ano lectivo de 1903-1904, Esclarecimento de César de Oliveira. Porto: ed. de César de Oliveira, 1972.
- LIMA, José Mendes, padre, professor do Lyceu Nacional de Beja – *O Sr. Bispo de Beja é um ex-professor do seu Seminario*. Beja: Typ. da Folha de Beja, 1895.
- LIMA, Magalhães; BENEVIDES, José; CARVALHO, Fernando Martins de – *A questão social: conferencias realizadas no Ateneu Commercial de Lisboa*. Lisboa: Antiga Casa Bertrand; José Bastos Livreiro Editor, 1894.
- LISBÔA, Augusto da Piedade – *Causas da decadencia do catholicismo em Portugal*. 4 opúsculos. Lisboa: Tipografia Universal, 1915.
- LOURENÇO, Joaquim Maria – *Situação jurídica da Igreja em Portugal. Coimbra: análise histórico-jurídica e crítica das relações da Igreja Católica com o Estado português*. Coimbra: Coimbra Editora, 1933.
- LUCTA (A) contra o alcoolismo. Porto: Typ. da Viúva de José da Silva Mendonça, 1907.
- MACHADO, Bernardino – *Pela liberdade*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1901. [Reedição da Câmara Municipal de Vila Nova de Famalicão, 1983.]
- MACIEL, Roberto, padre – *Catecismo catholico sobre a chamada questão social*. Braga: Imp. Henriquina, 1899.
- MADUREIRA, Bernardo Augusto de – *O futuro da Igreja: Breves considerações sobre a indefectibilidade do catholicismo*. Offerecidas por dissertação para o concurso ao magisterio na Faculdade de Theologia pelo candidato. Lisboa: Imprensa Nacional, 1873.
- _____, *Institutiones theologiae dogmaticae speciales*. Ex diversis in scholareum usum compositae a B. A. Madureira. 3 vols. Coimbra Typ. Academica, 1885-1893.
- _____, *Institutiones theologiae dogmatico-polemicae*. Quaes in scholarum usum disposnit B. A. Madureira. 2 vols. Coimbra: Typ. Académica, 1890.

- MAGALHÃES, José António Forbes de – *A organização natural do trabalho*. Dissertação. Porto: Typographia Elzeviriana anenexa à Livraria Civilização, 1889.
- MAGALHÃES, Luiz de – *A crise da monarchia: documentos para a história e liquidação de responsabilidades*. Porto: Livraria Lello Limitada, 1934.
- MANUAL da Sociedade de S. Vicente de Paulo. Publicado pelo Conselho Central das Conferencias da Diocese do Porto, com autorização do Snr. D. António, Bispo do Porto. Porto: Typ. Catholica Fonseca & Filho, 1907.
- MARINHO, Manuel, padre – *Appêlo aos catholicos a favor dos seminarios*. Porto: Typ. Fonseca e Filho, 1911.
- MARQUES, [José] Pinheiro, padre – *O socialismo e a Igreja: ensaio de propaganda democratico-christã*. Lisboa: Livraria Guimarães e C.^a Editores. 1904.
- MARTINS, Guilherme de Oliveira – *Últimos dias de Oliveira Martins*. Lisboa: [ed. particular], 1895.
- MARTINS, Joaquim Pedro de Oliveira – *Temas e questões: antologia de textos*. Prefácio, organização e notas de Guilherme de Oliveira Martins. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981.
- _____, *Portugal contemporâneo*. 2 vols. 8^a ed. Lisboa: Guimarães & C.^a Editores, 1981.
- MATTA, José Caeiro, alumno do quinto ano juridico – *Condição legal das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal desde 1834*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1905.
- MATTOS, A. Pereira de – *Palestras Sociaes*. Porto: Typographia Pereira, 1916.
- MATTOS, Francisco António da Silva Vigário e – *O Padre e alguns artigos sobre o Padre*. Discurso recitado n'uma festividade de Missa-Nova. Porto: Casa Editora Imprensa Civilização, 1903.
- MATTOSO, D. José Alves, bispo da Guarda – *Indultos Pontificios. Censuras-Constituição «Apostolicae Sedis», Casos reservados nas Dioceses, Decreto «Ne Temere», Breve explicação para uso do clero*. Guarda: Emprensa Veritas, [s. d., depois de 1915].
- MATTOSO, José Alves, cónego da Sé de Coimbra, professor do Seminário da mesma cidade – *A Bulla da Santa Cruzada. Indulto gratuito da abstinencia de carnes aos sabbados. Indulto quaresmal. Censuras. Constituição «Apostolicae Sedis»*. Breve explicação para uso do Clero. Coimbra: Imprensa Academica, 1902.
- MEMÓRIA do Congresso Catholico do Porto. Celebrado nos dias 8, 9, 10 de Dezembro de 1900. Porto: Typ. Catholica de José Fructuoso da Fonseca, 1901.
- MEMÓRIA do Segundo Congresso das Aggregiões Populares Catholicas. Celebrado no Porto, nos dias 8, 9 e 10 de Junho de 1907. Porto: Typ. Fonseca e Filho, 1907.
- MEMORIAM (In): *Primeiro centenário do nascimento do Eminentissimo Cardial D. Américo, bispo do Pôrto (1830-1930)*. Homenagem agradecida dos alunos do seminário de N. S. da Conceição do Pôrto. Porto: Tipografia Porto Médico, 1930.
- MENEZES, A. de – *P. Manoel Fernandes de Santanna: notas biographicas*. Lisboa: Typographia Mendonça, 1910.
- MONZÓ – Júlio Navarro y – *La acción catholica en Portugal*. Conferências. Madrid: Imp. S. Bernardo, 1903.
- _____, *Los problemas de las democracias*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1933.

- MOREIRA, Eduardo – *A crise nacional e a solução protestante*. Porto: Typographia Mendonça (a vapor), 1910.
- MURRI, Romolo, deputato al Parlamento – *Dalla Monarchia alla Repubblica: Lettere Portoghesi*. Milano: Fratelli Treves Editori, 1910.
- NEGÓCIOS EXTERNOS – *Documentos apresentados às Cortes na Sessão Legislativa de 1891 pelo Ministro e Secretario d'Estado dos Negócios Estrangeiros*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1891.
- NUNCIO (O) e a Maçonaria ou Resposta dada à imprensa liberal às acusações feitas contra Nonsenhor Massella, Nuncio de S. Santidade em Lisboa. Por um Padre catholico verdadeiramente amante da sua patria. Lisboa: Livraria Catholica Joaquim Antonio Pacheco, 1882.
- NUNES, Augusto Eduardo, dr. – *Ecclesiae Catholicae Munus Sociale*. Dissertatio inauguralis. Conimbricae; Typis Academicis, 1880.
- _____, *Socialismo e catholicismo: ensaio crítico sobre as soluções da questão social*. Dissertação para o concurso ao magistério na Faculdade de Theologia da Universidade de Coimbra pelo candidato Dr. Augusto Eduardo Nunes. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1881.
- NUNES, D. Augusto Eduardo, arcebispo – *Corpo Expedicionario a Moçambique. Allocução do Exmo. Revmo. Sr. Arcebispo de Evora*. Allocução proferida pelo Arcebispo de Évora por ocasião da Missa celebrada na egreja parochial de Nossa Senhora da Encarnação de Lisboa no dia 10 de Janeiro de 1891, deprecando a protecção divina em favor da Expedição Militar a Moçambique. Sociedade de Geographia de Lisboa. Lisboa: Typ. do Commercio de Portugal, 1891.
- OFFICIO do Episcopado Portuguez ao Presidente da Republica da sua Nação. De 15 de Março de 1913. Porto: Officinas do «Commercio do Porto», 1918.
- OLIVEIRA, Augusto – *Lei da Separação: subsídios para o estudo das relações do Estado com as Igrejas sob regime republicano*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1914.
- ORTIGÃO, Ramalho – *Rei D. Carlos: o martyrisado*. [11 de Março de 1908]. Separata da *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro [15 de Março de 1908]. Lisboa: Typographia «A Editora», 1908.
- [PADRE (Um) católico] – *A guerra à Igreja: Refutação ao livro do Sr. Seabra*. Porto: Tip. Fonseca & Filho, 1913.
- PASTORAL Collectiva do Episcopado Português ao Clero e fieis de Portugal. Dada ao 24 de Dezembro de 1910. Guarda: Typographia «Veritas», 1911.
- PESSOA, Fernando – *Da República (1910-1935)*. Recolha de textos por Maria Isabel Rochita e Maria Paula Morão. Introdução e organização de Joel Serrão. Lisboa: Ática, 1978.
- PIMENTEL, Jeronymo – *O Movimento Catholico no fim do século XIX em frente do socialismo e do anarchismo*. Discurso pronunciado no Congresso Internacional de Lisboa, em 28 de Junho de 1895. Lisboa: Typographia Mattos Moreira & Pinheiro, 1896.
- _____, *A apresentação dos parochos*. Discurso. Lisboa: Imprensa Nacional, 1890.
- [PINA, D. Manuel Bastos], bispo conde de Coimbra – *Congruas parochiaes*. Discurso proferido na sessão de 12 de Abril de 1905 pelo Digno Par Bispo Conde de Coimbra. Lisboa: Imprensa Nacional, 1905.
- PINTO, Antonio Ferreira, bacharel formado em Theologia pela Universidade de Coimbra, professor de Theologia Pastoral e vice-reitor do mesmo Seminario – *Regras da Igreja na Formação do Clero*.

- Discurso na sessão solenne da abertura das aulas do Seminario do Porto no dia 13 d'Outubro de 1907. *O Dogma catholico*. Discurso na sessão solenne da abertura das aulas do seminário do Porto no dia 11 d'Outubro de 1903. Porto: Typ. Catholica de Fonseca & Filho, 1907.
- _____, *Memoria historica e comemorativa da fundação, mudança e restauração do Seminario Episcopal do Porto*. Porto: Escola Tipográfica da Oficina de S. José, 1915.
- _____, *In Memoriam: no primeiro centenário do nascimento do Senhor Cardial D. Américo, Bispo do Porto (1830-1930)*. Prefácio do Ex.mo e Rev.mo Senhor Bispo de Coimbra. Porto: Tipografia Porto Médico Lda., 1930.
- PORTOCARREIRO, Francisco Corrêa, padre – [Morte aos Jesuitas! Duas palavras de louvor e entusiastico apoio ao precioso e opportunissimo livro do Snr. Manuel Borges Grainha *Os Jesuitas etc.* por um ex-jesuita companheiro e amigo do auctor]. *Tretas d'um Senhor Professor de Letras*. Rapida analyse das mentiras, falsificações, calumnias, villanias de toda a especie e despropositos do Snr. M. Borges Grainha a proposito do caso das Trinas. Porto: Antonio Dourado Editor, 1892.
- QUADROS, Rangel de – *O Episcopado e o Governo de Portugal*. Considerações ácerca da nova circumscrição diocesana e da suppressão do bispado d'Aveiro e dos outros bispados, supprimidos em 1882. Estarreja: Typographia do «Jornal d'estarreja», 1884.
- QUENTAL, Antero de – *Prosas socio-políticas*. Publicadas e apresentadas por Joel Serrão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982.
- [RAMIÈRE, Henri, padre] – *O Liberalismo desmascarado*, por um Jesuita o Rev.do P.e Henri Ramière, varios auctores e pelos proprios liberaes. Obra traduzida, compilada e anotada por um vimarenense. 2 vols. Guimarães: Livraria Internacional de Teixeira de Freitas Editor, 1877.
- RAMOS, Luiz Maria da Silva, dr. – *A Liberdade de Consciência considerada philosophica, religiosa e socialmente*. Conferência recitada na Sé Cathedral de Coimbra. Porto-Braga: Livraria Internacional Ernesto-Eugénio Chardon, 1878.
- _____, *Sermão da Immaculada Conceição de Maria*. Recitado na Real Capella da Universidade de Coimbra pelo Dr. Luiz Maria da Silva Ramos, Lente cathedratico da Faculdade da mesma Universidade. Porto; Braga: Livraria Internacional de Ernesto Chardon e Eugénio Chardon, 1878.
- REBELLO, Sousa – *Ultimo Preto*. Elogio recitado, nas solemnes exequias dedicadas a Leão XIII, à porta da Igreja de Margão, pela sua junta de parochia, a 18 de Agosto de 1903.
- RELVAS, José – *Memórias políticas*. Prefácio de João Medina. Apresentação e notas de Carlos Ferrão. 2 vols. Lisboa: Terra Livre, 1977-1978.
- [RIBEIRO, Bartolomeu, ofm] – *Cardeal Neto: esboço biográfico*. Braga: Tip. do «Boletim Mensal», 1928. [Escrita em Tuy, Colégio de Santo António, com data de 24 de Março de 1927].
- RIBEIRO, José Maria do Casal, Ministro e Secretario d'Estado Honorario – *Discurso sobre a Questão das Irmãs da Caridade proferido no Parlamento Portuguez pelo Ministro e Secretario d'Estado Honorario José Maria do Casal Ribeiro precedido de quatro linhas escriptas pelo seu amigo Telles de Vasconcellos*. Porto: Typographia Commercial, 1862.
- SANTANA, Manuel Fernandes – *Questões da biologia: o materialismo em face da sciencia a proposito da consciencia e livre arbitrio do Sr. Prof. Miguel Bombarda*. 2 vols. Lisboa. Typ. da Casa Catholica, 1899-1900.

- SANTOS, [Artur] Gomes dos – *O Catholicismo em Portugal*. Póvoa de Varzim: Livraria Povoense Editora de José Pereira de Castro, 1906. Collecção «Sciencia e Religião»; 29.
- , *Problemas de legislação social*. Póvoa de Varzim: Livraria Povoense Editora de José Pereira de Castro, [s. d.]. Collecção «Sciencia e Religião»; 51.
- , *Caminhando: Reflexos da questão social*. Póvoa de Varzim: Livraria Povoense Editora de José Pereira de Castro, 1911. Collecção «Sciencia e Religião»; 59.
- SEABRA, Eurico – *O Estado e o clero: o ensino ecclesiastico em Portugal*. Estudo histórico, comparativo e crítico, Lisboa: [s. n.], 1910.
- , *Ação catholica e jesuítica em Portugal*. Dissertação de concurso ao grupo de sciencias politicas na Faculdade de Estudos Sociais e de Direito na Universidade de Lisboa. Porto: Tipografia do Porto Medico (a vapor), 1913.
- , *A Igreja, as Congregações e a República: a separação e as suas causas*. Prefácio de Afonso Costa, datado de 29 de Julho de 1914. Lisboa: Livraria Classica Editora, [1914].
- , *Os bens das congregações no direito portuguez e no direito internacional: Commentario ás leis nacionaes*. Lisboa: Typographia «A Editora Limitada», 1915.
- SÉGUR, Monsenhor – *As três rosas dos escolhidos*. Tradução da 2ª ed. franceza por Francisco de Azevedo Teixeira de Aguiar. 2ª ed. Porto: José Fructuoso da Fonseca, 1880.
- SEQUEIRA, Francisco, padre de Portalegre – *Um... Manual politico. A obra de Trindade Coelho: critica*. Portalegre: Editor Antonio Maria Fragoso, 1907.
- SILVA, A. J. Ferreira da – *O ideal religioso e a cultura scientifica*. Allocução proferida na abertura da sessão solenne realisada em 8 de Dezembro de 1907 na Associação Católica. Porto: Typ. Fonseca e Filho, 1908, [15 p.].
- SILVA, D. Américo Ferreira dos Santos, cardeal – *Obras pastoraes do Em.mo cardeal D. Américo, bispo do Porto*. 2 vols. Porto: Typ. a vapor da Real Officina de S. José, 1901-1902.
- SILVA, José Joaquim Guimarães Pestana da, chefe legitimista na região do Norte – *Doutrina Legitimista da Restauração Política Christã de Portugal. Estudo sobre esta matéria (miguelismo)*. Porto: Escola Typ. Da Officina de S. José, reimpresso em 1914. [1ª ed., 1912].
- SILVA, Manoel Luiz Coelho da – *O christianismo e a questão social*. Oração de sapiência que na sessão solemne de abertura das aulas do Seminario do Porto no dia 13 de Outubro de 1889. Porto: Typographia da Palavra, 1889.
- , *A Igreja e a questão social*. Oração de Sapientia que na sessão solemne da abertura das aulas do Seminario do Porto, no dia 13 de Outubro de 1901, recitou o Conego Professor de Direito Canonico M. L. Coelho da Silva, Bacharel formado em Direito pela Universidade de Coimbra, socio do Instituto da mesma cidade, Provisor e Vigario Geral. Porto: Typ. Catholica do Editor José Fructuoso da Fonseca, 1901.
- SILVA, Manoel Luiz Coelho da, proto-notário apostólico, bacharel formado em Direito pela Universidade de Coimbra, sócio do Instituto da mesma cidade, cônego-professor de Direito Canonico, Provisor e Vigario Geral da Diocese do Porto – *Manual de Direito Paroquial. Apontamentos*. 3ª ed. Porto: Typ. de José Fructuoso da Fonseca, 1904. [1ª ed., 1898].
- SILVANO, Almeida, mgr., professor no Seminário de Lamego, – *Duas Orações sobre a Sciencia nos Seminarios e o Clero em face da Questão Social*. Braga: Typ. De J. M. de Sousa Cruz, 1901.

- SITUAÇÃO (A) do Papa e a ultima palavra sobre a Questão Romana*. Versão do Francez por Antonio Mesquita, antigo alumno do curso triennal de Theologiano Seminario do Porto, jornalista e professor d'Ensino Secundario, etc., acompanhada da auctorização competente e d'uma carta ao traductor por Monsenhor Rebello de Menezes, dignissimo Vice-Reitor do Seminario Archiepiscopal de Braga, Prelado Domestico de Sua Santidade, Capellão honorario «extra urbem», etc., etc. Porto: Livraria Religiosa e Scientifica de J. J. de Mesquita Pimentel Editor, 1882.
- SOUSA, António de Almeida e, advogado – *Petição d'agravo d'uma injusta pronuncia*. Tribunal da Relação de Lisboa. Agravante D. António Moutinho, bispo de Portalegre; Agravado o Agente do Ministério Público na Comarca de Portalegre. Coimbra: Typographia França Amado, 1912.
- SOUSA, [António] Teixeira de – *A força publica na Revolução (Réplica ao ex-coronel Albuquerque)*. Coimbra: Moura Marques, 1913.
- _____, *Responsabilidades Historicas (Politica contemporanea)*. 2 vols. Coimbra: França & Arménio Editores, 1917.
- SOUSA, José de Saldanha Oliveira e – *Da necessidade da liberdade de associação religiosa em Portugal*. Lisboa: Typ. Universal, 1891.
- _____, *Conferencia feita em 22 de Abril de 1895 na sede da Associação da Mocidade Catholica de Lisboa*. Lisboa: Typ. Universal, 1895.
- _____, *Conferencia feita na Associação da Mocidade Catholica de Lisboa*. Lisboa: Typ. da Academia Real das Sciencias, 1896.
- _____, *A questão operária*. Conferência. Lisboa: Typ. Matos Moreira, 1897.
- _____, *União das forças católicas portuguesas*. Acta da sessão ordinaria da Mocidade Catholica de Lisboa. Lisboa: Typ. Matos Moreira y Pinheiro, 1897.
- SOUZA, [José] Fernando de – *Questões Sociais: a doutrina social catholica*. Póvoa de Varzim: Livraria Povoense Editora de José Pereira de Castro, [s. d.]. Collecção «Sciencia e Religião»; n.º 33.
- SOUSA, [José] Fernando de, conselheiro, [Nemo], – *A Questão das Irmandades*. Artigos publicados no jornal diário A Ordem desde Maio a Julho. Lisboa: Typographia de «A Ordem», 1917.
- SPIRAGO, Francisco – *Catechismo Popular Catholico*. Tradução e versão portuguesa de Manuel Abúndio da Silva com uma carta-prefácio de D. António José de Sousa Barroso. 3 vols. Porto: António Dourador – Editor Catholico; S. Paulo: Centro de Propaganda Catholica, 1908; 1909; 1910.
- TELES, Basílio – *Do Ultimatum ao 31 de Janeiro: esboço d'istoria politica*. Porto: Bazilio Telles editor, 1905.
- _____, *I – As dictaduras; II – O regimen revolucionario*. Famalicão: Typographia Minerva Editora, 1911.
- _____, *O Livro de Job*. Tradução em verso com um estudo sobre o poema. Porto: Livraria Chardon de Lello & Irmão, 1912.
- _____, *A Questão religiosa*. Porto: Livraria Moreira editora, 1913.
- TONIOLO, José [Giuseppe] – *A noção cristã de democracia*. Póvoa de Varzim: Livraria Povoense Editora de José Pereira de Castro, 1904, Colecção «Sciencia e religião»; 20. [Il concetto cristiano della democrazia. *RISS*. 14 (1897) 325-369].
- _____, *Lettere*. 3 vols. Cidade do Vaticano: 1952-1953.

- TORRES, Alberto Pinheiro – *Memoria historica do Collegio de Regeneração de Braga por ocasião das festas jubilares da difinição dogmatica da Immaculada Conceição: 1854-1904*. 2ª ed. augmentada. Braga: Typ. a vapor de J. M. De Souza Cruz, 1905.
- TURMANN, Max, professeur au Collège Libre des Sciences Sociales – *Le développement du catholicisme social depuis l'encyclique «Rerum Novarum» (1891): idées directrices et caractères généraux*. Paris: Félix Alcan Éditeur, 1900.
- VACANDARD, E. – *A Tolerância Religiosa*. Versão de Micallef Pace. Póvoa de Varzim: Livraria Povoense Editora de José Pereira de Castro, 1915. Colecção «Ciência e Religião»; n.º 90.
- VALE, Alexandre Lucena e, dr. – Aspectos actuais da condição social da mulher. In *Estudos*. Coimbra. 123; 124; 125, (Março, Abril e Maio de 1934) 150-162; 201-217; 265-275.
- VASCONCELOS, António de, dr. – *O Primitivo rito bracarense*. Notas avulsas publicadas na Revista «Opus Dei». Braga: «Pax», 1928.
- VASCONCELLOS, D. Sebastião Leite de, bispo de Beja – *Palavras de um bispo exilado*. Lourdes, festa da Aparição de Nossa Senhora, 11 de Fevereiro de 1912. Lourdes: [s. n.], 1912.
- VIANA, Pedro Amorim – *Defesa do racionalismo ou análise da fé*. Prefácio de António Brás Teixeira. Organização e fixação do texto de António Carlos Leal da Silva. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982.
- VIEIRA, José Carlos de Sousa Alves – *Para a história do Sameiro*. Braga: Ed. da Confraria do Santuário de Nossa Senhora do Sameiro; Tip. Augusto Costa & C.ª L.da, 1930.
- VILHENA, Júlio Marques de – *Antes da República: notas autobiográficas*. 2 vols. Coimbra: França & Armeiro Editores, 1916.
- X. Y. Z. – «*A Palavra*» e o caso de Bragança: verdades amargas. Abril de 1905. Dedicado a Manuel Fructuoso da Fonseca. [s. l.: s. n., 1905].
- _____, *A Política de hoje e de amanhã: verdades duras mas flagrantes*. Porto: Typographia de J. F. Fonseca, 1905.

5. Bibliografia geral

[Apresentam-se algumas obras que, utilizadas directa ou indirectamente, constituem referências para os grandes temas sugeridos ao longo desta dissertação.]

- ACTA Apostolicae Sedis: commentarium officiale*. Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, [vários vols, desde 1901].
- ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. 4 vols. Nova ed. Porto: Livraria Civilização Editora, 1967-1971.
- CATHOLICISME: hier, aujourd'hui, demain*. Dir. G. Jacquemet. Vários vols. Paris: Leteouzey et Ané, 1947- .
- CONCILES (Les) Oecuméniques*. Dir. Giuseppe Alberigo. 3 tomos. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994.
- DICIONÁRIO de Educadores Portugueses*. Dir. António Nóvoa. Porto: Edições Asa, 2003.
- DICCIONARIO de Historia Eclesiástica de España*. 4 vols. Madrid: C.S.I.C., 1972-1975.
- DICIONÁRIO de História da Igreja em Portugal*. 2 vols. Lisboa: Editorial Resistência, 1980-1983.

- DICIONÁRIO da História de Portugal*. Dir. Joel Serrão. 4 vols. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1968-1971.
- DICIONÁRIO de História de Portugal: Suplemento*. Coord. António Barreto e Maria Filomena Mónica. 3 vols. Porto: Livraria Figueirinhas, 1999-2000.
- DICIONÁRIO de História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. 4 vols. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000-2002.
- DICTIONNAIRE des philosophes*. Dir. Denis Huisman. 2 vols. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.
- DICTIONNAIRE de l'Histoire du Christianisme*. Pref. de Jean Delumeau. Paris: Encyclopaedia Universalis; Albin Michel, 2000.
- DICTIONNAIRE du XIXe siècle européen*. Dir. Madelaine Ambrière. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- DICTIONNAIRE historique de la papauté*. Dir. de Philippe Levillain. Paris: Fayard, 1994.
- DICTIONNAIRE de Spiritualité, Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*. Dir. de M. Viller; F. Cavallera; J. de Guibert; A. Ravez; A. Derville, P. Lamarche; A. Solignac. Paris: Beauchesne, 1937-1995.
- DIZIONARIO storico del Movimento Cattolico in Italia 1860-1980*. Dir. Francesco Traniello; Giorgio Campanini. 3 vols. Casale Monferrato: Casa Editrice Marietti, 1982-1984.
- ENCICLOPEDIA Universal Ilustrada Europeo-Americana*. Madrid: Espasa-Calpe, 1930; 2000.
- HISTOIRE du christianisme des origines à nos jours*. Dir. Charles Pietri; André Vauchez; Marc Venard; Jean-Marie Mayeur. 14 vols. Paris: Desclée-Fayard, 1990-2000.
- HISTÓRIA das mulheres*. Dir. Georges Duby; Michelle Perrot. 5 vols. Porto: Edições Afrontamento, 1993-1995.
- HISTÓRIA de Portugal*. Dir. José António Saraiva. 3 vols. Lisboa: Publicações Alfa; Selecções Reader's Digest, 1983.
- HISTÓRIA de Portugal*. Dir. José Mattoso. 8 vols. Lisboa: Círculo de Leitores, 1992-1994.
- HISTÓRIA de Portugal Contemporâneo*. Dir. João Medina. 7 vols. Lisboa: Amigos do Livro Editores, 1985.
- HISTÓRIA de Portugal dos tempos pré-históricos aos nossos dias*. Dir. João Medina. 14 vols. Alfragide: Ediclube, 1993.
- HISTÓRIA Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. 3 vols. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000-2002.
- FILOSOFÍA cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. Tradução e revisão completa de Eloy Rodríguez Navarro. 3 vols. Madrid: Ediciones Encuentro, 1994-1997.
- MANUAL de História de la Iglesia*. Dir. Hubert Jedin. 10 vols. Barcelona: Editorial Herder, 1968-1988.
- NOVA História de Portugal*. Dir. Joel Serrão; A. H. Oliveira Marques. Vários vols. Lisboa: Editorial Presença, 1990- .
- NOUVELLE Histoire de l'Église*. Dir. L.-J. Rogier; R. Aubert; M. D. Knowles. 5 vols. Paris: Éditions du Seuil, 1963-1975.

PORTUGAL *Contemporâneo*. Dir. de António Reis. 6 vols. Lisboa: Publicações Alfa, 1990-1992.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo – *História de Portugal*. 14 vols. Lisboa: Verbo, 1977-2000.

VERBO. *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*. Edição Século XXI. Lisboa; São Paulo: Editorial Verbo, 1998-2003.

6. Bibliografia portuguesa sobre a época

[Esta parte da bibliografia procura apresentar estudos que, correspondendo a várias escolas historiográficas, permitem estabelecer o enquadramento da problemática tecida em torno da vida e obra de Abúndio da Silva.]

ABREU, Paulo – A doutrina social da Igreja em D. Augusto Eduardo Nunes. *Lusitania Sacra*. 3 (1991) 265-290.

____, Contexto histórico da «Rerum Novarum». *Theologica*, 27: 1 (1992) 49-62.

____, O «Socialismo e o Catholicismo» de D. Augusto Eduardo Nunes. *Theologica*. 27: 1 (1992) 63-76.

____, D. Augusto Eduardo Nunes e a questão social. *Eborensia*. 31 (2003) 77-96.

ALMEIDA, Ana Nunes de – Mulheres e famílias operárias: a «resposa doméstica». *Análise Social*. 120 (1993) 105-132.

ALMEIDA, José Maria de – Professor Doutor Sousa Gomes (1860-1911). *Laikos*. 6: 4 (1983) 489-494.

ALMEIDA, Pedro Tavares de – Comportamentos eleitorais em Lisboa (1878-1910). *Análise Social*. 85 (1985) 111-152.

____, *Eleições e Caciquismo no Portugal Oitocentista (1868-1890)*. Lisboa: Difel, 1991.

____, org., pref. e notas de – *Nos bastidores das eleições de 1881 e 1901: correspondência política de José Luciano de Castro*. Lisboa: Livros Horizonte, 2001.

ALPUIM, Maria Augusta d' – *A Montanha Dourada*. Pref. do Cónego Constantino Macedo de Sousa. 2ª ed. Viana do Castelo: Ed. da Confraria de Santa Luzia, 1989.

ALVES, Adelino – *A Igreja e a Política: Centro Católico Português*. Lisboa: Editora Rei dos Livros, 1996.

ALVES, Luís Alberto Marques – *Subsídios para a História da Imprensa em Portugal*. Porto: Centro de Estudos Humanísticos, 1983. Cadernos «Estudos Contemporâneos»; 1.

ANTICLERICALISMO (O) *português: história e discurso*. Actas do colóquio. Coord. Luís Machado de Abreu; António José Ribeiro Miranda. Aveiro: Universidade de Aveiro, 2002.

ARAGÃO, Rui – *Portugal: o desafio nacionalista: psicologia e identidade nacionais*. Lisboa: Editorial Teorema, 1985.

ARAÚJO, António de – *Jesuítas e antijesuítas no Portugal republicano*. Lisboa: Roma Editora, 2004.

ARAÚJO, António de Sousa – O nacionalismo em Vila Nova de Famalicão: elementos e documentos para o seu estudo. *Itinerarium*. 46 (2000) 253-344.

ARRANJA, Álvaro – O Partido Socialista Português na I República. *História*. 149 (1992) 58-67.

ARTES de ser católico português: um texto e cinco leituras. *Reflexão Cristã*. 46-47 (1985).

- ASSOCIAÇÃO Católica do Porto (1872-1947): *notícia histórica e relatório de 1946*. Porto: Tipografia Porto Médico L.da, 1947.
- AZEVEDO, Carlos A. Moreira – Escritos Pastorais do bispo D. António Barroso (1899-1918). *Humanística e Teologia*. 16: 1-2 (1995) 227-270.
- _____, *Mons. Miguel de Oliveira no centenário do seu nascimento (1897-1997): testemunhos, perfil biográfico e textos*. Válega: Junta de Freguesia de Válega, 1997.
- _____, História da teologia em Portugal no século XIX: as revistas da apologética católica. *Humanística e Teologia*. 23 (2002) 247-286.
- AZEVEDO, Joaquim – Esboço de cronologia da História da Igreja em Portugal. *Estudos Contemporâneos*. 0 (1979) 157-209.
- AZEVEDO, Joaquim; RAMOS, José – Inventário da imprensa católica entre 1820-1910. *Lusitania Sacra*. 3 (1991) 251-264.
- BAËNA, Manuel Sanches de – *Diário de D. Manuel e estudo sobre o regicídio*. Lisboa: Publicações Alfa, 1990.
- BANDEIRA, Mário Leston – Teoria da população e modernidade: o caso português. *Análise Social*. 135 (1996) 7-43.
- BARBOSA, David Sampaio – *O Governo português e a crise do papado nos anos 1848-1870*. Lisboa: Editorial Verbo Divino, 1979.
- _____, Padroado português: privilégio ou serviço (séc. XIX)? *Didaskalia*. 25 (1995) 365-390.
- BARREIRA, Cecília – *Sondagem em torno da cultura e das ideologias em Portugal: séculos XIX e XX*. Lisboa: Editorial Pálemos, 1983.
- _____, *Universos femininos em Portugal: retrato da burguesia em Lisboa, 1890-1930*. Tese de doutoramento. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 1991.
- BARREIROS, José António – As instituições criminais em Portugal no século XIX: subsídios para a sua história. *Análise Social*. 63: 3 (1980) 587-612.
- BARRETO, José – Jorge Coutinho e «O despertar dos trabalhadores rurais» (1911). *Análise Social*. 83: 4 (1984) 523-540.
- BERNARDINO Machado: *o homem, o cientista o político e o pedagogo*. Actas do Colóquio dos Encontros de Outono, 6 e 7 de Novembro de 1998. Coord. Norberto Ferreira da Cunha. Vila Nova de Famalicão: Museu Bernardino Machado; Câmara Municipal de Vila Nova de Famalicão, 2001.
- BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada, org. – *A Memória da Nação*. Colóquio do Gabinete de Estudos de Simbologia realizado na Fundação Calouste Gulbenkian de 7 a 9 de Outubro de 1987. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1991.
- BONIFÁCIO, Maria de Fátima – *Apologia da História: estudos sobre o século XIX portugueses*. Lisboa: Quetzal Editores, 1999.
- _____, *O século XIX português*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002.
- BRANDÃO. Fernando de Castro – *A I República portuguesa: uma cronologia*. Lisboa: Livros Horizonte, 1991.
- BRÁSIO, António – *D. António Barroso: missionário, cientista, missiólogo*. Lisboa: Centro de Estudos Ultramarinos, 1961.

- BRISSOS, José – O Tradicionalismo miguelista perante o Ultimatum inglês de 1890. *Clio. Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa*. 2 (1997) 109-128.
- BUESCU, Ana Isabel – *O Milagre de Ourique e a História de Portugal de Alexandre Herculano: uma polémica oitocentista*. Lisboa: 1987.
- CABRAL, Manuel Villaverde, selecção, prefácio e notas de – *Materiais para a história da questão agrária em Portugal: século XIX e XX*. Porto: Editorial Inova, 1974.
- _____, *O operariado nas vésperas da República (1909-1910)*. Lisboa: Editorial Presença; Gabinete de Investigações Sociais, 1977.
- _____, Situação do operariado português, nas vésperas da Implantação da República. *Análise Social*. 50 (1977) 419-448.
- _____, *O Desenvolvimento do cepticismo em Portugal no século XIX*. Porto: A Regra do Jogo, 1976.
- _____, *Portugal na alvorada do século XX: forças sociais, poder político e crescimento económico de 1890 e 1914*. 2ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1988. [1ª ed., 1979].
- CALDEIRA, Maria de Fátima C. G. e Silva – *De meninos se fazem os homens: a assistência infantil e juvenil na cidade de Lisboa, durante a I República*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 1993. Dissertação de mestrado.
- CAMPOS, Fernando – *O Pensamento contra-revolucionário em Portugal (século XIX)*. 2 vols. Lisboa: Ed. de José Fernandes Junior, 1931; 1933.
- CANDEIAS, António – *Educar de outra forma: a escola-oficina nº 1 de Lisboa, 1905-1930*. Porto: Faculdade de Ciências da Educação, 1992.
- CARDOSO, António Manuel Monteiro – A revolução liberal no distrito de Bragança. Comportamentos e atitudes populares face ao liberalismo. In *Páginas da História da Diocese de Bragança-Miranda. Congresso Histórico. 450 anos da fundação (1545-1995)*. Actas do Congresso Histórico, Bragança, 7 a 10 de Outubro de 1996, Bragança: Comissão de Arte Sacra de Bragança-Miranda, 1997.
- CARDOSO, Arnaldo Pinto – A fundação do Colégio Português em Roma e a formação do clero em Portugal no final do século XIX. *Lusitania Sacra*. 3 (1991) 291-348.
- CARDOSO, Manuel Pedro – *História do Protestantismo em Portugal*. Figueira da Foz: Centro Ecuménico Reconciliação, 1985.
- CARRASCO, Carlos Manuel Bentes; FONTES, Paulo Fernando de Oliveira – *A Associação do Registo Civil (1908-1911)*. Trabalho universitário no âmbito da cadeira de «História Cultural e das Mentalidades: séculos XVIII a XX», orientada pelo Prof. Doutor João Medina. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1981-1982. Texto mimeografiado.
- CARVALHO, Amorim de – *O positivismo metafísico de Sampaio Bruno. As influências de Comte e Hartmann. Crítica e reflexões filosóficas*. Lisboa: Sociedade de Expansão Cultural, 1960.
- CARVALHO, Joaquim de – *Evolução espiritual de Antero e outros escritos*. Angra do Heroísmo: Antília; Secretaria Regional da Educação e Cultura, 1983.
- CARVALHO, José António Ribeiro de – *Ditadura Franquista (1907-1908)*. Lisboa: Prefácio, 2006.
- CARVALHO, Paulo Archer de – In memoriam: notas para a tipologia mental da comunidade estudantil de Coimbra (1870-1945). *Revista de História das Ideias*. 12 (1990) 339-373.

- CASCÃO, Rui; ALMEIDA, Maria Manuel – Origens sociais dos alunos matriculados na Universidade de Coimbra nos finais do século XIX. In *Universidade(s): história, memória, perspectivas*. Actas do Congresso «História da Universidade» no 7º centenário da sua fundação, 5 a 9 de Março de 1990. Coimbra: Comissão Organizadora do Congresso «História da Universidade», 1991, vol. 3, p. 181-193.
- CASTRO, Zília Osório de – O Regalismo em Portugal da Restauração ao Vintismo. *O Estudo da História – Boletim da Associação dos Professores de História*. 12-15 (1990-93) 139-155.
- CATROGA, Fernando – A importância do positivismo na consolidação da ideologia republicana. *Biblos*. 53 (1977) 285-327
- _____, A cremação na época contemporânea e a dessacralização da morte: o caso português. *Revista de História das Ideias*. 8 (1986) 223-263.
- _____, A laicização do casamento e o feminismo republicano. In *A Mulher na Sociedade Portuguesa: visão histórica e perspectivas actuais*. Coimbra: Instituto de História Económica e Social; Faculdade de Letras, 1986, vol. 1, p. 135-152.
- _____, *A Militância laica e a descristianização da Morte em Portugal (1865-1911)*. Tese de doutoramento. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1988. Texto mimeografado.
- _____, *Entre Deuses e césores: secularização, laicidade e religião civil: uma perspectiva histórica*. Coimbra: Almedina, 2006.
- _____, O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1911). *Análise Social*. 100 (1988) 211-273.
- _____, Os primórdios do primeiro de Maio em Portugal: festa, luto, luta. *Revista de História das Ideias*. 11 (1989) 445-449.
- _____, O Problema político em Antero de Quental: um confronto com Oliveira Martins. *Revista de História das Ideias*. 3 (1981) 341-520.
- _____, *O Céu da Memória: cemitério romântico e culto cívico dos mortos em Portugal (1756-1911)*. Coimbra: Livraria Minerva Editora, 1999.
- _____, *O Republicanismo em Portugal: da formação ao 5 de Outubro de 1910*. 2ª ed. Lisboa: Editoria Notícias, 2000.
- CIDADE, Hernani António – *Portugal Histórico-Cultural*. Lisboa: Editora Arcádia, Círculo de Leitores, 1973.
- CLEMENTE, Eloy Fernandez – A história económica de Portugal (séculos XIX e XX). *Análise Social*. 103-104 (1988) 1297-1330.
- CLEMENTE, [Manuel José Macário do Nascimento] – *Nas origens do apostolado contemporâneo em Portugal: a Sociedade Católica (1843-1853)*. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1993.
- _____, *Igreja e sociedade portuguesa do liberalismo à República*. Lisboa: Grifo, 2002.
- _____, Os católicos portugueses e os princípios de 89. *Communio*. 6: 3 (1989) 250-264.
- _____, Laicização da sociedade e afirmação do laicado em Portugal (1820-1840). *Lusitania Sacra*. 3 (1991) 111-154.
- _____, Religião e Ensino no debate oitocentista. Adolfo Coelho e D. António da Costa. *Communio*. 6: 1 (1989) 61-66.

- ____, Oração e racionalismo no século XIX em Portugal. A posição de I. Roquete e J. Monsabré. *Communio*. 2: 4 (1985) 360-366.
- ____, Primeiro Congresso Católico Português. *Laikos*. 10: 4 (1987).
- ____, Francisco de Azeredo Teixeira de Aguiar e o apostolado dos leigos em Portugal. *Laikos*. 9: 4 (1986) 471-496.
- ____, Universidade Católica Portuguesa: uma realização de longas expectativas. *Lusitania Sacra*. 6 (1994) 15-29.
- ____, A sociedade portuguesa à data da publicação da *Rerum Novarum*: o sentimento católico. *Lusitania Sacra*. 6 (1994) 47-60.
- ____, As Paróquias de Lisboa em tempo de liberalismo. *Didaskalia*. 25 (1995) 391-410.
- ____, A Igreja na construção do Estado português moderno. In *AS IGREJAS e o Estado em Portugal*. Actas dos IX Cursos Internacionais de Verão de Cascais. Cascais: Câmara Municipal de Cascais; Instituto de Cultura e Estudos Sociais, 2003, vol. 3, p. 7-14.
- COELHO, Francisco José Senra – Antecedentes da «Rerum Novarum». *Igreja Eborensis*. 18 (1994) 11-35.
- ____, A Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra e a formação galicana do clero. In *Congresso de História no IV Centenário do Seminário de Évora*. Actas. Évora: Instituto Superior de Teologia; Seminário Maior de Évora, 1994, vol. 2, p. 155-167.
- ____, D. Augusto Eduardo Nunes e os documentos do episcopado português. *Eborensia*. 31 (2003) 97-119.
- COELHO, Maria Teresa Pinto – *Apocalipse e regeneração: o Ultimatum e a mitologia da Pátria na literatura portuguesa*. Lisboa: Edições Cosmos, 1996.
- COIMBRA, Artur Ferreira – *Paiva Couceiro e a contra-revolução monárquica (1910-1911)*. Dissertação de mestrado em História das Instituições e da Cultura Moderna e Contemporânea, orientada pelo Prof. Doutor Norberto Cunha. Braga: Universidade do Minho, 2000.
- «CONFERÊNCIAS do Casino» (As) no Parlamento. Apresentação e notas de José-Augusto França. Lisboa: Livros Horizonte, 1973.
- COSTA, A. L. Pinto da – D. António Luís da Veiga Cabral da Câmara, Bispo de Miranda e Bragança, ou a oposição às ideias liberais em nome da ortodoxia católica. In *Páginas da História da Diocese de Bragança-Miranda. Congresso Histórico. 450 anos da fundação (1545-1995)*. Actas do Congresso Histórico. Bragança, 7 a 10 de Outubro de 1996. Bragança: Comissão de Arte Sacra de Bragança-Miranda, 1997, p. 289-308.
- COSTA, Rui Manuel Afonso da – *O Mundo» e a questão religiosa (1900-1927)*. Tese de mestrado em História Cultural e Política. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas-Universidade Nova de Lisboa, 1990. Texto mimeografado.
- ____, A questão religiosa e a ideia de Estado-Nação: notas sobre a propaganda republicana. *O Estudo da História. Boletim da Associação dos Professores de História*. 12-15 (1990-1993) 157-180.
- ____, A Universidade entre conservantismo e a mudança nos primórdios do século XX. In *Universidade(s): história, memória, perspectivas*. Actas do Congresso «História da Universidade» no 7º centenário da sua fundação, 5 a 9 de Março de 1990. Coimbra: Comissão Organizadora do Congresso «História da Universidade», 1991, vol. 1, p. 449-470.

- ____, As variações tactico-estratégicas do anticlericalismo de *O Mundo* nos anos 20. In *Congresso de História no IV Centenário do Seminário de Évora*. Actas. Évora: Instituto Superior de Teologia; Seminário Maior de Évora, 1994, vol. 1, p. 253-277.
- COUTINHO, Bernardo Xavier – A descristianização de Portugal no século XIX. In *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae III*. Colóquio de Cambridge 1968. Lovaina: Imprimerie Cultura-Wetteren, 1970, p. 359-379.
- COUTO, Alberto – Um intelectual vianense esquecido: Manuel Isaías Abúndio da Silva. *Roteiro de Viana*. 14 (1972) n.p. [3 fl.].
- CRESPO, José [Gomes de Almeida] – *Monografia de Viana do Castelo*. Viana do Castelo: Ed. da Câmara Municipal de Viana do Castelo, 1957.
- CRISES em Portugal nos séculos XIX e XX. Actas do seminário organizado pelo Centro de História da Universidade de Lisboa, 6 e 7 de Dezembro de 2001. Coord. Sérgio Campos Matos. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2002.
- CRUZ, Manuel Braga da – *As Origens da democracia cristã e o salazarismo*. Lisboa: Editorial Presença; Gabinete de Investigações Sociais, 1980.
- ____, *O Estado Novo e a Igreja Católica*. Lisboa: Editoril Bizâncio, 1998.
- ____, *Transições históricas e reformas políticas em Portugal*. Lisboa: Editorial Bizâncio, 1999.
- ____, As relações entre a Igreja e o Estado liberal: do «cisma» à Concordata (1832-1848). In *O Liberalismo na Península Ibérica na primeira metade do século XIX*. Colóquio organizado pelo Centro de Estudos de História Contemporânea Portuguesa, 1981. Coord. Miriam Halpern Pereira; Maria de Fátima Sá e Melo Ferreira; João B. Serra. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1982, vol. 1, p. 223-235.
- ____, Os católicos e a política nos finais do século XIX. *Análise Social*. 61-62 (1980) 259-270.
- CRUZEIRO, Maria Eduarda – Costumes estudantis de Coimbra no século XIX: tradição e conservação institucional. *Análise Social*. 60 (1979) 795-838.
- ____, Os Professores da Universidade de Coimbra na segunda metade do século XIX. *Análise Social*. 116-117 (1992) 529-537.
- CUNHA, José António de Sousa Abrantes da – *A Imprensa no século XIX: análise d'«O Espectro» e «O Panorama»*. Dissertação final do Curso de Ciências da Informação apresentada à Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa. Lisboa: 1984. Texto mimeografado.
- CUNHA, Noberto Ferreira da – *Mentalidades e cultura portuguesa na 1ª República*. Braga: Departamento de Filosofia e Cultura – Universidade do Minho, 1999.
- DECADÊNCIA – Pessimismo. *Prelo*. 15 (1987).
- DIAS, José Henrique – Mulheres no movimento operário nos alvores da Primeira República. *Faces de Eva*. 3 (2000) 61-79.
- DIAS, José Luís da Silva – A presença de Abúndio da Silva. *Roteiro de Viana* 15 (1973) n.p. [4 fl.].
- DOMINGUES, Bento – Artes de ser católico português. *Reflexão Cristã*. 46-47 (1985) 6-43.
- ____, A Religião dos portugueses. *Reflexão Cristã*. 55 (1987) 6-71.
- ____, *A Religião dos portugueses: testemunhos do tempo presente*. Porto; Lisboa: Figueirinhas, 1988.

- DÓRIA, Luís – *Correntes do radicalismo oitocentista: o caso dos Penicheiros (1867-1872)*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2004.
- _____, *Do Cisma ao Convénio: Estado e Igreja de 1831 a 1848*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2001.
- ESTEVES, João – O movimento feminista em Portugal: pesquisa em periódicos (1899-1928). *Faces de Eva*. 1-2 (1999) 185-196.
- FELÍCIO, Manuel da Rocha – *Portugal e a definição dogmática da infalibilidade pontificia: teologia, magistério, debate público*. Viseu: Instituto Superior de Teologia, 2000.
- FERNANDES, António Teixeira – *O confronto de ideologias na segunda década do século XX: à volta de Fátima*. Porto: Edições Afrontamento, 1999.
- FERREIRA, António Matos – (Des) artes e fragilidade: em torno do catolicismo português. *Reflexão Cristã*. 46-47 (1985) 44-50.
- _____, Portugal. C. Le Catholicisme aux 19^e et 20^e siècles. *Dictionnaire de Spiritualité*. tome XII, deuxième partie, Paris: Beauchesne, 1986, p. 1973-1985.
- _____, A Acção Católica: questões em torno da organização e da autonomia da acção da Igreja Católica (1933-1958). In *O Estado Novo das origens ao fim da autarcia: 1926-1959*. Lisboa: Editorial Fragmentos, 1987, vol. 2, p. 281-302.
- _____, Repercussões do Ultimatum no meio católico: notas acerca do nacionalismo católico. *Lusitania Sacra*. 6 (1994) 31-45.
- _____, L’Espagne et le Portugal. In *Histoire du christianisme des origines à nos jours*. Dir. Jean-Marie Mayeur; Charles et Lucy Pietri; André Vauchez; Marc Venard. Paris: Desclée, 1995, vol. 11, p. 279-298 e 637-657.
- _____, Questions autour de la répercussion au Portugal (1891-1911) de l’encyclique *Rerum Novarum*. In «*Rerum Novarum*»: *écriture, contenu et réception d’une encyclique*. Actes du colloque international organisé par l’École française de Rome et le Greco n° 2 du CNRS. Rome, 18-20 avril 1991. Rome: École Française de Rome, 1997, p. 443-464.
- _____, Joaquim Alves Correia: o cristianismo como humanidade. *Viragem*. 26 (1997) 25-28.
- _____, Religião e relações internacionais: o catolicismo português: uma abordagem historiográfica. *Política Internacional*. 21 (2000) 163-193.
- _____, A Igreja Católica em confronto com o liberalismo. In *As Igrejas e o Estado em Portugal*. Actas dos 9^o Cursos Internacionais de Verão de Cascais. Cascais: Câmara Municipal de Cascais; Instituto de Cultura e Estudos Sociais, 2003, vol. 3, p. 17-27.
- _____, A oração como experiência individual e social: o rosário na dinâmica espiritual e social do catolicismo. *Novellae Olivarum*. 26 (2003) 63-75.
- _____, I República: catolicismo e direitas políticas. *História*. 67; 68 (2004) 28-37; 40-49.
- FERREIRA, António Matos; BEIRÃO, Florentino – *A Questão religiosa nos primeiros anos da República (1910-1913)*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1979. Texto mimeografado.
- FERREIRA, José Augusto – *História abreviada do Seminário Conciliar de Braga e das Escolas eclesásticas precedentes: séc. VI-Séc. XX*. Braga: Ed. da Mitra Bracarense, 1937.

- FERREIRA, Maria de Fátima Sá e Melo – Formas de mobilização popular no liberalismo: o «cisma dos monacos» e a questão dos enterros nas igrejas. In *O Liberalismo na Península Ibérica na primeira metade do século XIX*. Colóquio organizado pelo Centro de Estudos de História Contemporânea Portuguesa, 1981. Coord. Miriam Halpern Pereira, Maria de Fátima Sá e Melo Ferreira; João B. Serra. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1982, vol. 2, p. 161-168.
- _____, Mudança política, religião e cultura popular: o «cisma» da Granja do Tedo. *Ler História*, 2 (1983) 41-60.
- _____, A dimensão popular do «cisma» da Igreja Portuguesa. In *Páginas da História da diocese de Bragança-Miranda. Congresso Histórico: 450 anos da fundação (1545-1995)*. Actas do Congresso Histórico, Bragança, 7 a 10 de Outubro de 1996. Bragança: Comissão de Arte Sacra de Bragança-Miranda, 1997, p. 309-327.
- FERREIRA, Maria Emília Cordeiro, coord. – *Reflexões sobre História e Cultura Portuguesa*. Lisboa: Centro de Estudos de História e Cultura Portuguesa; Instituto Português de Ensino à Distância, 1985.
- FIGUEIRA, Maria Fernanda Reis – A Faculdade de Teologia perante o materialismo (1861-1905). *Revista de História da Ideias*, 1 (1977) 205-235.
- FONSECA, Carlos da – *O Operariado e a Igreja Militante: da Rerum Novarum à implantação da República*. Vol. 3: *História do Movimento Operário e das Ideias Socialistas em Portugal*. Mem Martins: Edições Europa-América, [1984].
- FONTES, Paulo F. de Oliveira – Imprensa Católica. In *DICIONÁRIO de História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. 2, p. 423-429.
- FORMAÇÃO (A) de Portugal Contemporâneo: 1900-1980. Colóquio organizado pelo Gabinete de Investigações Sociais, Dezembro 1981. *Análise Social*, 72-73-74 (1982) e 77-78-79 (1983).
- FRANCO, José Eduardo; REIS, Bruno Cardoso – *Vieira na literatura anti-jesuítica (séculos XVIII-XX)*. Lisboa: Roma Editora; Fundação Maria Manuela e Vasco de Albuquerque d'Órey, 1997.
- FREIRE, João – As Juventudes sindicalistas: um movimento singular. *Penélope. Fazer e Desfazer História*, 4 (1989) 119-137.
- GASPAR, João Gonçalves – *Lima Vidal no seu tempo (1874-1958)*. 3 vols. Aveiro: Junta Distrital, 1974.
- GOMES, J. Pinharanda – *A filosofia tomista em Portugal: história e bibliografia*. Porto: Lello & Irmão Editores, 1978.
- _____, *Os Congressos católicos em Portugal*. Lisboa: SNAL, 1984.
- _____, *Política e acção social cristãs em Portugal (1830-1980)*. Lisboa: 1986.
- _____, A vida de Manuel Mendes da Conceição na Guarda (1905-1916). *Igreja Eborense*. (Separata). 1987.
- _____, Gomes dos Santos (1881-1918): doutrinador do movimento social católico. *Póvoa de Varzim. Boletim cultural*, 25: 1 (1987) 7-35.
- _____, *O Servo de Jesus Alberto Diniz da Fonseca (1884-1962)*. Prefácio de P. Geada Pinto. Guarda: Liga dos Servos de Jesus, 1988.
- _____, *Álvaro Diniz da Fonseca: catolicismo social e democracia cristã*. Guarda: Liga dos Servos de Jesus, 1989.

- ____, *As Duas cidades: estudos sobre o Movimento Social Cristão em Portugal*. Lisboa: Multinova, 1990.
- ____, A recepção da encíclica *Rerum Novarum* em Portugal (1891-1900). *Humanística e Teologia*. 12: 2 (1991). 203-261.
- ____, *A Cidade nova: reflexões sobre religião e sociedade*. Lisboa: Fundação Lusíada, 1999.
- GONÇALVES, Eduardo C. Cordeiro – *A Associação Católica do Porto há 25 anos: contributo da sua história*. Saudação de D. Armino Lopes Coelho, bispo do Porto. Nota de abertura de Fernando Milheiro, cônego da Sé do Porto, Assistente Eclesiástico da Associação Católica do Porto e Director da «Voz Portucalense». Porto: Associação Católica do Porto, 1997.
- ____, *Católicos e política (1870-1910): o pensamento e a acção do Conde de Samodães*. Maia: Publismai, 2004.
- ____, *O Círculo dos Operários do Porto e o catolicismo social em Portugal (1898-1910)*. Nota de abertura de Luís A. de Oliveira Ramos. Porto: Círculo Católico de Operários do Porto, 1998.
- GRAÇA, Manuel de Sampaio Pimentel Azevedo – Os últimos dias da Monarquia em Portugal. *Revista de História*. 13 (1995) 179-193.
- GRATIDÃO e Justiça: *homenagem dos discípulos nas «bodas de ouro» do mestre cônego dr. António Ferreira Pinto*. Porto: Seminário de N.ª S.ª da Conceição (à Sé), 1947.
- GUERREIRO, Jacinto Salvador Guerreiro – A diocese de Beja no final do século XIX: a intervenção de D. António Xavier de Sousa Monteiro. *Lusitania Sacra*. 8-9 (1996-1997) 35-169.
- GUIA de Portugal. Vol. 4: *Entre Douro e Minho*; tomo 2: *Minho*. 3ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- GUIMARÃES, P. Bráulio – *Padre Barros Gomes: vítima da República*. Lisboa: Alêtheia, 2006.
- HISTÓRIA (A) do Movimento Sindical e da Legislação Sindical (1834-1926). Traduzido de «Estudos e Documentos, O. I. T., 1928. [s. l.]: Centro de Cultura Operária, 1970.
- HOMEM, Amadeu José de Carvalho – Conciliação e confronto no discurso republicano (1870-1890). *Revista de História das Ideias*. 7: 2 (1985) 281-312.
- ____, Algumas notas sobre o positivismo religioso e social. *Revista de História das Ideias*. 9: 2 (1987) 667-673.
- ____, Basílio Teles e a Revolta do Porto: uma carta para Teófilo Braga. *Revista de História das Ideias*. 11 (1989) 501-515.
- ____, O «Ultimatum» inglês de 1890 e a opinião pública. *Revista de História das Ideias*. 14 (1992) 281-296.
- IGREJA (A) e a Questão Social – I. Encíclicas de Leão XIII, Pio X e Pio XI (texto completo), e outros documentos pontifícios. 3ª ed. Lisboa: União Gráfica, 1945. Colecção Acção Social Cristã.
- IMPRENSA (A) de educação e ensino: *repertório analítico (séculos XIX-XX)*. Dir. António da Nóvoa. Lisboa: Instituto de Inovação Educacional, 1993.
- IOZZELLI, Fortunato – Una relazione di Domenico Jacobini sulla riforma del clero romano dopo il 1870. *Richerche per la Storia Religiosa di Roma*. 7 (1988) 331-386.
- JORGE, Ana Maria Castelo Martins – Literatura e Religião nas Conferências do Casino. As conferências de Augusto Soromenho e Eça de Queiroz. *Lusitania Sacra*. 1 (1989) 119-148.

- JORGE Ana Maria; NUNES Elisabete – A questão da *Voz de Santo António*: alguns elementos para o seu estudo (1908-1910). *Reflexão Cristã*. 68 (1990) 27-45.
- JUSTINO, David – *A formação do espaço económico nacional: Portugal (1810-1913)*. 2 vols. Lisboa: Vega, [1988-1989].
- _____, A evolução do produto nacional bruto em Portugal (1850-1910): algumas estimativas provisórias. *Análise Social*. 97 (1987) 451-461.
- LAINS, Pedro – *A economia portuguesa no século XIX: crescimento económico e comércio externo (1851-1913)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995.
- _____, Exportações portuguesas, 1850-1913: a tese da dependência revisitada. *Análise Social*. 91 (1986) 381-419.
- _____, O protecçãoismo em Portugal (1842-1913): um caso mal sucedido da industrialização «concorrencial». *Análise Social*. 97 (1987) 481-503.
- LAMY, Alberto Sousa – *A Academia de Coimbra (1537-1990): história, praxe, boémia e estudo, partidas e piadas, organismos académicos*. Lisboa: Rei dos Livros, 1990.
- LEAL, Ernesto Castro – Quirino Avelino de Jesus, um católico «pragmático»: notas para o estudo crítico da relação existente entre publicismo e política (1894-1926). *Lusitania Sacra*. 6 (1994) 355-389.
- _____, Opinião pública na província em 1890: elementos de agitação e antropologia do português durante a crise do «Ultimatum» inglês. *Clio. Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa*. 3 (1998) 39-57.
- _____, *Nação e nacionalismos: a Cruzada Nacional D. Nuno Álvares Pereira e as origens do Estado Novo (1918-1938)*. Lisboa: Edições Cosmos, 1999.
- LEAL, Francisco Pinto da Cunha (1888-1970) – *Textos antológicos de Cunha Leal*. Preâmbulo de David Mourão-Ferreira. Lisboa: Cosmos, 1991.
- LEITE, J. Costa – Emigração portuguesa: a lei e os números (1855-1914). *Análise Social*. 97 (1987) 463-480.
- LIMA, José da Silva – «Deus, não tenho nada contra...»: *Sociabilidades e eclesialidade no destino do Alto Minho*. Porto: UCP; Fundação António de Almeida, 1994.
- LOPES, Fernando Farelo – A «rendição» da cultura liberal. *Análise Social*. 64 (1980) 799-809.
- _____, *Poder político e caciquismo na 1ª República portuguesa*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.
- MACHADO, Álvaro Manuel – A Geração de 70: uma literatura de exílio. *Análise Social*. 61-62 (1980) 383-396.
- MAÇONARIA, *Igreja e liberalismo*. Coord. Pedro Álvarez Lázaro. Porto; Madrid: Fundação Eng. António de Almeida; Universidade Católica Portuguesa; Universidad Pontificia Comillas, 1996.
- MADUREIRA, Arnaldo – *A questão religiosa na I República: contribuições para uma autopsia*. Lisboa: Livros Horizonte, 2003.
- MARQUES, António [Henrique Rodrigo] de OLIVEIRA – *História de Portugal*. Vol. 2: Das Revoluções Liberais aos nossos dias. Lisboa: Palas Editores, 1973.
- _____, *Afonso Costa*. 2ª ed. Lisboa: Arcádia, 1975.

- ____, *Bernardino Machado*. Com a colaboração de Fernando Marques da Costa. Lisboa: Edições Montanha, 1978.
- ____, *Guia de História da 1ª República portuguesa*. Lisboa: Editorial Estampa, 1981.
- ____, Igreja, Igrejas e culto. In *Nova História de Portugal*. Direcção de Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques. Lisboa: Editorial Presença, 1991, vol. 11, p. 479-518.
- MARQUES, João Francisco – A controvérsia doutrinária entre o catolicismo e o protestantismo em Portugal no último quartel do século XIX. *Lusotopie*. (1998) 283-298.
- MARREIRO, Maria Rosa Ferreira – A instrução primária oficial em Estombar nos finais do século XIX (1881-1982). *Revista Portuguesa de História*. 19 (1981) p. 117-182.
- MARTINS, Hermínio – O colapso da I República. In *Classe, status e poder e outros ensaios sobre o Portugal contemporâneo*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 1998, p. 69-98.
- MARTINS, Isabel Zita Pereira Loureiro – *O pensamento social de «A Cruz do Operário» (1880-1888)*. Tese de mestrado em História Cultural e Política. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1990. Texto mimeografado.
- MARTINS, Moisés de Lemos – Verdade e poder no discurso da Igreja: o catolicismo social. *Ler História*. 14 (1988) 101-116.
- MARTOCQ, Bernard – *Manuel Laranjeira et son temps (1877-1922)*. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian – Centre Culturel Portugais, 1985.
- MATA, Eugénia – Conjuntura económica e conjuntura política em Portugal (1851-1910). *Economia*. 24: 1 (1990) 51-84.
- MATA, Maria Eugénia – As três fases do Fontismo: projectos e realizações. In *Estudos e Ensaios em homenagem a Vitorino Magalhães Godinho*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editores, 1988, p. 413-430.
- MATOS, Sérgio Campos – Decadência. In *Dicionário de Eça de Queiroz*. Coord. A. Campos Matos. 2ª ed. Lisboa: Editorial Caminho, 1993, p. 254-261.
- ____, Historiographie et nationalisme au Portugal du XIXe siècle. *Storia della Storiografia*. 32 (1997) 61-19.
- ____, *Historiografia e memória nacional (1846-1898)*. Lisboa: Edições Colibri, 1998.
- ____, A ideia de ditadura no círculo dos Vencidos da Vida. *Clio. Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa*. 8 (2000) 73-91.
- ____, Escola secular ou escola confessional? Uma polémica oitocentista. *Clio. Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa*. 8 (2003) 45-64.
- MATOS, Vítor Manuel Pinto Silva – *A primeira vida de Manuel Gonçalves Cerejeira. 1888-1928. A Reconquista*. Tese de mestrado. Coimbra: Faculdade de Letras, 1998. Texto mimeografado.
- MEDEIROS, Fernando – Grupos domésticos e habitat rural no Norte de Portugal: o contributo da escola de Le Play, 1908-34. *Análise Social*. 95 (1987) 97-116.
- MEDINA, João – *Herculano e a geração de 70*. Lisboa: Terra Livre, 1977.
- ____, *As Conferências do Casino e o socialismo em Portugal*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1984.

- ____, «Oh! A República!...»: estudos sobre o republicanismo e a Primeira República portuguesa. Lisboa: Centro de Arqueologia e História da Universidade de Lisboa; Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990.
- ____, *História de Portugal Contemporâneo: político e institucional*. Lisboa: Universidade Aberta, 1994.
- ____, *A Geração de 70, uma geração revolucionária e europeísta*. Cascais: Câmara Municipal de Cascais; Instituto de Cultura e Estudos Sociais, 1999.
- ____, *Zé povinho sem utopia: ensaios sobre o estereótipo nacional português*. Cascais: Câmara Municipal de Cascais; Instituto de Cultura e Estudos Sociais, 2004.
- MENDES, José M. Amado – A indústria em Portugal na 2ª metade do século XIX. *Biblos. Revista da Faculdade de Letras*. 66 (1990) 179-191.
- MIRANDA, Jorge – *As Constituições portuguesas de 1822 ao texto actual da Constituição*. 4ª ed. Lisboa: Livraria Petrony, 1997.
- MIRANDA, Sacuntala de – *Portugal: O círculo vicioso da dependência (1890-1939)*. Lisboa: Editorial Teorema, [1991].
- MÓNICA, Maria Filomena – Uma aristocracia operária: os chapeleiros (1870-1914). *Análise Social*. 60 (1979) 859-945.
- ____, *A Formação da classe operária portuguesa: antologia da imprensa operária (1850-1934)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.
- ____, *Artesãos e Operários: indústrias, capitalismo e classe operária em Portugal (1870-1934)*. Lisboa: Edições do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 1986.
- ____, *A Queda da Monarquia*. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1987.
- MOREIRA, António Montes – O Colégio Franciscano de Montariol (Braga). In *Cinquentenário de Montariol*. Braga: Tip. Editorial Franciscana, 1979, p. 11-39.
- MOURA, Maria Lúcia de Brito – *A guerra religiosa na Primeira República*. Cruz Quebrada: Editorial Notícias, 2004.
- ____, As Doroteias em Portugal (1866-1910): uma difícil implantação. *Lusitania Sacra*. 8-9 (1996-1997) 245-298.
- MOVIMENTO (O) Operário em Portugal. Seminário organizado pelo Gabinete de Investigações Sociais, Maio de 1981, coord. Maria Filomena Mónica e Maria de Fátima Patriarca. *Análise Social*. 67-68-69 (1981).
- MULHER (A) na sociedade portuguesa: visão histórica e perspectivas actuais. Actas do Colóquio de 20 a 22 de Março de 1985. 2 vols. Coimbra: Instituto de História Económica e Social; Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1986.
- MULHERES em Portugal. Colóquio organizado pelo Instituto de Ciências Sociais, Lisboa: Fevereiro de 1985. *Análise Social*. 92-93 (1986).
- NAÇÃO – Nacionalismo. *Prelo*. 9 (1985).
- NETO, Vitor – Herculano: política e sociedade. *Revista de História das Ideias*. 7: 2 (1985) 647-669.
- ____, A questão religiosa na 1ª República: a posição dos padres pensionistas. *Revista da História das Ideias*. 9: 2 (1987) 675-731.

- ____, Iberismo e municipalismo em J. F. Henriques Nogueira. *Revista de História das Ideias*. 10 (1988) 753-768.
- ____, A. Aires de Gouveia: da ideologia humanitária ao regalismo liberal. *Revista da História das Ideias*. 11 (1989) 373-443.
- ____, *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998.
- ____, Regalismo e ultramontanismo. A revolta no Seminário de Bragança. In *Páginas da História da Diocese de Bragança-Miranda. Congresso Histórico. 450 anos da fundação (1545-1995)*. Actas do Congresso Histórico, Bragança, 7 a 10 de Outubro de 1996, Bragança: Comissão de Arte Sacra de Bragança-Miranda, 1997, p. 755-772.
- ____, O político e o eclesiástico (1820-1910). *História*. 14 (1999) 30-39.
- ____, O liberalismo católico de Alexandre Herculano. In *Alexandre Herculano: liberalismo e romantismo*. Actas do Colóquio. Santarém: Escola Superior de Educação, 1999, p. 59-66.
- ____, O nacionalismo católico em Jacinto Cândido. *Revista da História das Ideias*. 22 (2001) 395-417.
- ____, Estado, Igreja e anticlericalismo na 1ª República. In *O Anticlericalismo Português: história e discurso*. Aveiro: Universidade de Aveiro, 2002, p. 31-50.
- ____, *As ideias políticas e sociais de José Félix Henriques Nogueira*. Torres Vedras: Câmara Municipal de Torres Vedras, 2005.
- ____, O liberalismo católico de Alexandre Herculano. In *Alexandre Herculano: um pensador «poliédrico»*. Colóquio Comemorativo dos 120 anos da sua morte (1877-1997). Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa, 2005, p. 74-83.
- NEVES, Francisco Moreira, padre – *O Grupo dos cinco: dramas espirituais*. Lisboa: Livraria Bertrand, 1945.
- NICOLAU, Rita Maria do Nascimento – *Teresa de Saldanha: uma vivência cristã no feminino*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa – Faculdade de Teologia, 1996.
- NUNES, Teresa Maria S. – Os partidos monárquicos em vésperas da República. *Clío. Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa*. 7 (2002) 125-160.
- OLAIO, Nuno Miguel da Silva Pereira – *Carlos João Rademaker (1828-1885). Percurso do restaurador da Companhia de Jesus em Portugal*. Mestrado de História Contemporânea; História de Portugal: séculos XVIII–XX. Orientação de João Medina. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1999. Texto mimeografado.
- ____, *Jacinto Cândido da Silva e o Nacionalismo Católico (1901-1911): o Partido Nacionalista através das memórias de um dos seus fundadores*. Mestrado de História Contemporânea; História de Portugal: séculos XVIII–XX. Orientação de João Medina. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1999. Texto mimeografado.
- ____, O nacionalismo católico em Santo Tirso (1901-1910). *Santo Tirso Arqueológico*. 2-3 (2000) 77-104.
- OLIVA, João Luís – *O Domínio dos Césares: ensino do Direito Eclesiástico na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra (1836-1910)*. Lisboa: Edições Colibri, 1997.
- OLIVEIRA, Carlos Lobo de – *O Mundo poético de Abúndio da Silva*. Viana: Julho de 1967.

- OLIVEIRA, César – *O Socialismo em Portugal 1850-1900: contribuição para o estudo da filosofia política do sindicalismo em Portugal na Segunda metade do século XIX*. Porto: ed. do autor, 1973. Coleção Movimento Operário Português; 7.
- OLIVEIRA, Miguel de – *História Eclesiástica de Portugal*. Nova ed. Mem-Martins: Publicações Europa-América, 1994. [1ª ed., 1940].
- PEREIRA, José Pacheco – A origem do Movimento Operário no Porto: as associações mutualistas (1850-70). *Análise Social*. 65 (1981) 135-151.
- PEREIRA, Miriam Halpern – «Decadência» ou subdesenvolvimento: uma reinterpretação das suas origens no caso português. *Análise Social*. 53 (1978) 7-20.
- PEREIRA, Teresa Maria Leal de Assunção Martinho – *A questão da identidade laical à luz da Lumen Gentium e dos desenvolvimentos pós-conciliares*. Lisboa: Rei dos Livros, [1990].
- PINHEIRO, Magda de Avelar – Investimentos estrangeiros, política financeira e caminhos-de-ferro em Portugal na segunda metade do século XIX. *Análise Social*. 58 (1979) 265-286.
- PINTO, J. Barbosa – *Apostolado da Oração: Carta Pastoral Colectiva do Episcopado. Comentário histórico-doutrinal*. Braga: Secretariado Nacional do Apostolado da Oração, 1964.
- PINTO, Manuel – A Igreja e a insurreição popular do Minho de 1846: a acção do P. Casimiro Vieira. *Estudos Contemporâneos*. 0 (1979) 83-134.
- PIRES, António Manuel Bettencourt Machado – *A Ideia de decadência na geração de 70*. Ponta Delgada: Instituto Universitário do Açores, 1980.
- _____, *O Século XIX em Portugal: cronologia e quadro de gerações*. Lisboa: Livraria Bertrand, 1975.
- POLICARPO, João Francisco de Almeida – *O Pensamento Social do grupo católico "A Palavra" (1872-1913)*. 2 vol. Coimbra; Lisboa: Universidade de Coimbra; Universidade Nova de Lisboa, 1977; 1992.
- _____, O «Bom operário»: estudo de uma mentalidade. *Revista de História das Ideias*. 3 (1979) 53-117.
- _____, Deveres de estado e pensamento social n'«A Palavra»: uma interpretação. *Cultura. História e Filosofia*. 1 (1982) 115-173.
- _____, Anteprojecto de um laicismo cristão. *Cultura. História e Filosofia*. 4 (1985) 143-218.
- PONTES, José Maria da Cruz – Martins Capela e o renascimento tomista em Portugal no século XIX. *Revista Portuguesa de Filosofia*. 32: 1 (1976) 63-90.
- _____, Martins Capela: o escritor e o professor de filosofia tomista através das notas inéditas do «Diário». *Revista Bracara Augusta*. 31 (1977) 93-137.
- PORTUGAL económico: do vintismo ao século XX. Comunicações ao seminário organizado pelo Instituto de Ciências Sociais e pela Faculdade de Economia da Universidade Nova de Lisboa, Tróia, Maio de 1990. Coord. Jaime Reis; Pedro Lains. *Análise Social*. 112-113 (1991) 465-822.
- RAMOS, António Jesus – *O Bispo de Coimbra D. Manuel Correia de Bastos Pina*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1995.
- _____, A Igreja e a I República: a reacção católica em Portugal às leis persecutórias de 1910-11. *Didaskalia*. 13: 1-2 (1983) 251-302.
- RAMOS, Rui – A formação da «intelligentsia» portuguesa (1860-1880). *Análise Social*. 116-117 (1992) 483-528.

- ____, Culturas da alfabetização e culturas do analfabetismo em Portugal: uma introdução à história da alfabetização no Portugal contemporâneo. *Análise Social*. 103-104 (1988) 1067-1145.
- ____, *João Franco e o fracasso do reformismo liberal (1884-1908)*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2001.
- ____, Sobre o carácter revolucionário da Primeira República portuguesa (1910-1926): uma primeira abordagem. *Polis. Revista de Estudos Jurídico-Políticos*. 9-12 (2003) 5-60.
- ____, Oligarquia e caciquismo como forma de pensar: Oliveira Martins, Joaquim Costa, Gaetano Mosca no contexto da cultura política liberal da Europa do sul (c. 1880 – c. 1900). *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*. 16-17 (2003) 179-216.
- REIS, Bruno Cardoso – Fátima: a recepção nos diários católicos (1917-1930). *Análise Social*. 158-159 (2001) 249-299.
- REIS, Jaime – A «Lei da Fome»: as origens do protecçãoismo cerealífero (1889-1914). *Análise Social*. 60 (1979) 745-793.
- ____, A industrialização num país de desenvolvimento lento e tardio: Portugal, 1870-1913. *Análise Social*. 96 (1987) 207-227.
- ____, A produção industrial portuguesa, 1870-1914: a primeira estimativa de um índice. *Análise Social*. 94 (1986) 903-928.
- ____, O atraso económico português em perspectiva histórica (1860-1913). *Análise Social*. 80 (1984) 7-28.
- ____, *O atraso económico português em perspectiva histórica: estudos sobre a economia portuguesa na segunda metade do século XIX (1850-1930)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993.
- RELIGIÃO e ideal maçónico: convergências. Lisboa: Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões; Universidade Nova de Lisboa, [1994].
- REPÚBLICA (A) *ontem e hoje*. Organização científica de António Reis. 3º curso livre de História Contemporânea, Lisboa, 20 a 25 de Novembro de 2000. Lisboa. Edições Colibri; Fundação Mário Soares; Instituto de História Contemporânea da Universidade Nova de Lisboa, 2002.
- REVISTA *ideias e doutrinas: leituras do pensamento contemporâneo*. Apresentação de Zília Osório de Castro. Lisboa: Livros Horizonte, 2001.
- ROBINSON, Richard – The religious question and the catholic revival in Portugal: 1900-1930. *Journal of Contemporary History*. 12: 2 (1977) 345-362.
- ROCAMORA, José António – Causas do surgimento e do fracasso do racionalismo ibérico. *Análise Social*. 122 (1993) 631-652.
- ROCHA-TRINDADE, Maria Beatriz – As micropátrias do interior português. *Análise Social*. 98 (1987) 721-732.
- RODRIGUES, Edgar – *O Despertar operário em Portugal: 1834-1911*. Lisboa: Editora Sementeira; SCARL, 1980.
- RODRIGUES, Manuel Augusto – Da Faculdade de Teologia para a Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. *Revista de Historia das Ideias*. 11 (1989) 517-542.
- RODRIGUES, Samuel – A intervenção eclesiástica na política sobre o casamento civil (1865-67). *Didaskalia*. 11 (1981) 67-112.

- _____, *A Polémica sobre o casamento civil (1865-1867)*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987.
- ROMUALDO, Esmeralda M. Marques; MACHADO, Lúcia da C. O. Gonçalves; AZEVEDO, José Maria de P. Moreira de; MARQUES, Sebastião de Moura – *Alguns aspectos sobre a questão religiosa na Primeira República*. Porto: Faculdade de Letras, 1978. Texto mimeografado.
- ROQUE, João Lourenço – Subsídios para o estudo da «revolta» em Portugal no século XIX: alguns exemplos de motins (e outras acções de grupo) na região de Coimbra (1840-1860). *Revista de História das Ideias*. 7: 2 (1985) 248-280.
- _____, Coimbra de meados do séc. XIX a inícios do séc. XX: imagens de sociabilidade urbana. *Revista de História das Ideias*. 12 (1990) 301-337.
- _____, Coimbra na 2ª metade do século XIX: estudantes e sociabilidade urbana (alguns aspectos). In *Universidade(s): história, memória, perspectivas*. Actas do Congresso «História da Universidade» no 7º centenário da sua fundação, 5 a 9 de Março de 1990. Coimbra: Comissão Organizadora do Congresso «História da Universidade», 1991, vol. 3, p. 257-275.
- ROSA, Elzira [Maria Terra Dantas] Machado – *Bernardino Machado, Alice Pestana e a educação da mulher nos fins do século XIX*. Lisboa: Ed. da Comissão da Condição Feminina, 1989. Cadernos Condição Feminina; 27.
- ROSTO (O) *feminino da Expansão portuguesa*. Congresso Internacional realizado em Lisboa, Portugal, 21-25 de Novembro de 1994. 2 vols. Lisboa: Ed. da Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1995.
- SÁ, Victor de – *Perspectivas do século XIX*. Porto: Limiar, 1976.
- _____, *A crise do liberalismo e as primeiras manifestações das ideias socialistas em Portugal (1820-1852)*. Lisboa: Livros Horizonte, 1978.
- _____, *Formação do movimento operário português*. Lição de Síntese em concurso para professor da Faculdade de Letras do Porto em 7 de Abril de 1978. Coimbra: Centelha, 1978.
- _____, *Sociologia em Amorim Viana*. Em apêndice: *Análise das contradições económicas de Proudhon*. Lisboa: Livros Horizonte, 1981.
- _____, Notícia sobre a Imprensa Operária Portuguesa. *Revista de História*. 5 (1983-1984) 143-157.
- SAMPAIO, Francisco – Análise qualitativa das estatísticas demográficas do distrito de Viana do Castelo na 2ª metade do século XIX. *Cadernos Vianenses*. 2 (1979) 189-204.
- _____, Viana na 2ª metade do século XIX: o Jornal «O Vianense». *Cadernos Vianenses*. 1 (1978) 68-73.
- SANCHES, Pierre – *Arraial: festa de um povo, as romarias portuguesas*. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1983.
- SANTOS, Maria de Lourdes Lima dos – *Para uma sociologia da cultura burguesa em Portugal no século XIX*. Lisboa: Editorial Presença; Instituto de Ciências Sociais, 1983.
- SARDICA, José Miguel – *A dupla face do Franquismo na crise da Monarquia Portuguesa*. Prefácio de Fernando Rosas. Lisboa: Edições Cosmos, 1994.
- SEABRA, Jorge; AMARO, António Rafael; NUNES, João Paulo Avelãs – *O C.A.D.C. de Coimbra, a Democracia Cristã e os inícios do Estado Novo (1905-1934): uma abordagem a partir dos «Estudos Sociais» (1905-1911), «Imparcial» (1912-1919) e «Estudos» (1922-1934)*. Prefácio de Manuel Augusto Rodrigues. Coimbra: Faculdade de Letras, 1993.

- SÉCULO (*Um*) de cultura católica em Portugal. Lisboa: Edições Laikos, 1984.
- SERGIO, António – *Breve interpretação da História de Portugal*. Obras Completas. Ed. crítica orientada por Castelo Branco Chaves; Vitorino Magalhães Godinho; Rui Grácio; Joel Serrão. Organizado por Idalina Sá da Costa e Augusto Abelaira, Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1972.
- SERRA, João B. – Religião e política num espaço rural: Outubro de 1910. *Ler História*. 11 (1987) 117-134.
- _____, As reformas da administração local de 1872 a 1910. *Análise Social*. 103-104 (1988) 1037-1066.
- SERRÃO, Joel – Do Pensamento social de Antero de Quental (1868-1873). *Análise Social*. 61-62 (1980) 343-361.
- _____, *A Emigração portuguesa: sondagem histórica*. 2ª ed. Lisboa: Livros Horizonte, 1974. [1ª ed., 1972].
- _____, *Do Sebastianismo ao Socialismo*. Lisboa: Livros Horizonte, 1983.
- _____, *Liberalismo, Socialismo, Republicanismo: antologia do pensamento político português. Época Contemporânea (1820-1920)*. Selecção, introdução e notas de Joel Serrão. Lisboa: Livros Horizonte, 1979.
- _____, *Portugueses Somos*. Lisboa: Livros Horizonte, [s. d.].
- _____, *Temas oitocentistas*. 2 vols. Lisboa: Portugalíia Editora; Livros Horizonte, 1962-1980.
- _____, *Da «regeneração» à República*. Lisboa: Livros Horizonte, 1990.
- SILVA, Amaro Carvalho da – Martins Capela, um divulgador do neotomismo. *Revista Portuguesa de Filosofia*. 48 (1992) 321-347.
- _____, *O Partido Nacionalista no contexto do nacionalismo católico (1901-1910): subsídios para a História Contemporânea Portuguesa*. Lisboa: Edições Colibri, 1996.
- _____, O Bom Jesus do Monte das Mós: Martins Capela e a devoção ao sagrado Coração de Jesus. *Lusitania Sacra*. 8-9 (1996-1997) 171-244.
- SILVA, Armando B. Mallheiro da – Os Católicos e a «República Nova» (1917-1918): da «Questão Religiosa» à mitologia nacional. *Lusitania Sacra*. 8-9 (1996-1997) 385-499.
- SILVA, Fernando Vieira da – Castelo Branco em 1883. A estrutura profissional de uma pequena cidade interior. *Revista de História Económica e Social*. 25 (1989) 71-88.
- SILVA, Joaquim Palminha – Democracia e fim de século. *História*. 160; 161; 162 (1993) 34-35; 48-75; 36-81.
- _____, Na viragem para o século XX. Portugal: religiosidade cívica e fanatismo messiânico. *História*. 163 (1993) 34-77.
- SILVA, Lúcio Craveiro da – *Antero de Quental: evolução do seu pensamento filosófico*. 2ª ed. aumentada. Braga: Publicação da Faculdade de Filosofia da UCP, 1992.
- SILVA, Manuel Carlos – Camponeses nortenhos: «conservadorismo» ou estratégias de sobrevivência, mobilidade e resistência?. *Análise Social*. 17 (1987) 407-445.
- SILVA, Moisés Espírito – *Religião popular portuguesa*. Lisboa: A Regra do Jogo, Edições, [s. d.].
- SILVA, Regina Tavares da – *Feminismo em Portugal na voz de mulheres escritoras do início do século XX*. Comunicação apresentada ao Colóquio «A Formação de Portugal Contemporâneo» orga-

- nizado pelo Gabinete de Investigações Sociais, na Fundação Calouste Gulbenkian de 2 a 5 de Dezembro de 1981. Lisboa: Comissão da Condição Feminina, 1982. Cadernos Condição Feminina nº 15.
- SINDICALISMO (O) Cristão em Portugal. *Democracia e Liberdade*. 37-38 (1996).
- SOARES, Franquelim Neiva – O Seminário de Braga: origem, dificuldades, criação. In *Congresso de História no IV Centenário do Seminário de Évora*. Actas. Évora: Instituto Superior de Teologia; Seminário Maior de Évora, 1994, vol. 2, p. 65-80.
- SOBRINHO, [António Joaquim] Alves Motta – Agostinho Mota (1875-1938): a difícil arte de ser franciscano. *Itinerarium*. 130-131 (1988) 3-126.
- _____, *Agostinho Mota (1875-1938: a difícil arte de ser franciscano*. Diário em Portugal e Brasil do Director da Voz de S. António. Braga: Editorial Franciscana, 1988.
- _____, A posição política do P. Agostinho Mota: apontamento breve. *Itinerarium*, 136-137 (1990) 3-6.
- SOUSA, João António de – *O Conceito de Revelação na controvérsia modernista (1898-1910)*. Tese apresentada em 1955 na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Lisboa: Livraria SamPedro Editora, 1972.
- SOUSA, D. Gabriel de – *Mosteiro de Singeverga: cem anos de vida beneditina (1892-1992)*. Santo Tirso: Edições Ora et Labora, [1992].
- TENGARRINHA, José – *História da imprensa periódica portuguesa*. 2ª ed. revista e aumentada. Lisboa: Editorial Caminho, 1989.
- THIAUCOURT, Maria Rosa – *Madre Teresa de Saldanha: vida e obra*. Prefácio de Manuel Clemente. Lisboa: Congregação Portuguesa das Irmãs Dominicanas de St.ª Catarina de Sena, [1987].
- TRINDADE, Manuel d'Almeida – *O Padre Luís Lopes de Melo e a sua época (1885-1951)*. Lisboa: Casa do Castelo Editora, 1958.
- TRINDADE, Manuel de Almeida; SOUSA, Gabriel de – *Figuras notáveis da Igreja de Coimbra*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1991.
- UNIVERSIDADE(S): *história, memória perspectivas*. Actas do Congresso História da Universidade no 7º Centenário da sua Fundação, 5 a 9 de Março de 1990. 5 vols. Coimbra: Comissão Organizadora do Congresso, 1991.
- UTOPIE et socialisme au Portugal au XIXe siècle. Actes du colloque, Paris, 10-13 Janvier 1979. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian, 1982.
- VALENTE, Vasco Pulido – *O poder e o povo: a Revolução de 1910*. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1976.
- VAQUINHAS, Irene – Alguns aspectos da violência rural nas comarcas de Coimbra, Montemor-o-Velho e Penacova de 1858 a 1918. *Ler História*. 23 (1993) 23-59.
- _____, Breve reflexão historiográfica sobre a história das mulheres em Portugal: o século XIX. *Faces de Eva*. 3 (2000) 81-101.
- VAZ, A. Luís – A Liturgia Pré-Bracarense da «Peregrinação» de Ética e do Priscilianismo. *Ora et Labora*. 18 (1972) 270-277.
- VENTURA, António – *Entre a República e a Acrácia. O Pensamento e a Acção de Emílio Costa (1897-1914)*. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

- ____, A contestação ao Centenário Antoniano de 1895. *Lusitania Sacra*. 8-9 (1966-1997) 361-383.
- ____, *Anarquistas, republicanos e socialistas em Portugal: as convergências possíveis (1892-1910)*. Lisboa: Edições Cosmos, 2000.
- ____, *A Carbonária em Portugal: 1897-1910*. Lisboa: Livros Horizonte, 2004.
- VIDIGAL, Luís – *Cidadania, caciquismo e poder: Portugal (1890-1916)*. Lisboa: Livros Horizonte, 1988.
- VIEIRA, Benedicta Maria da Fonseca Duque – O Conde de Penha e a sua vida pública: ensaio biográfico. Castelo Branco, 1972. Separata da *Revista História e Cultura*.
- VIEIRA, Maria Manuel – Letras, artes e boas maneiras: a educação feminina das classes dominantes. *Análise Social*. 120 (1993) 7-53.
- VILLARES, Artur – As Ordens Religiosas em Portugal nos princípios do século XX. *Revista de História*. 13 (1995) 195-223.
- ____, *As congregações religiosas em Portugal (1901-1926)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkan; Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2003.
- VOLOVITCH, Marie-Christine – *Le Catholicisme Social au Portugal, de l'encyclique Rerum Novarum aux débuts de la République (1891-1913)*. Paris: Sorbonne Nouvelle-Paris III, 1981-82. Tese de doutoramento mimeografada.
- ____, La presse de la démocratie chrétienne au Portugal de 1870 à 1913. *Clio. Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa*. 2 (1980) 81-115.
- ____, La vie catholique en France vue par les catholiques portugais, 1900-1910: aux origines de la pensée contre-révolutionnaire au Portugal. In *Recherches et Études Comparatives Ibero-Françaises*. nº 3. CRECIFS-U, Paris III, p. 39-50.
- ____, O Círculo Católico Operário do Porto (1898-1911): um pré-corporativismo? In *O Fascismo em Portugal*. Actas do Colóquio realizado na Faculdade de Letras de Lisboa em Março de 1980. Lisboa: A Regra do Jogo, 1982, p. 79-103.
- ____, Militantisme catholique et crise du monde rural traditionnel au Portugal entre 1890 et 1910. In *Les Campagnes portugaises de 1870 à 1930: image et réalité*. Actas do Colóquio de Aix-en-Provence, 2-4 de Dezembro de 1982. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian – Centre Culturel Portugais, 1985, p. 243-275.
- WHEELER, Douglas L. – *História de Portugal de 1910 a 1926*. Mem Martins: Publicações Europa-América, [1978].
- XAVIER, Alberto – *História da greve académica de 1907*. Coimbra: Coimbra Editora Lda, 1962.

7. Bibliografia sobre história religiosa, movimento católico e ambiente sócio-político

[Esta apartado bibliográfico apresenta autores e obras que, numa perspectiva comparativa, e apelando para alguns dos historiadores mais significativos, permitem integrar o processo do catolicismo português num âmbito mais vasto da evolução religiosa contemporânea, com particular destaque para a realidade europeia, nomeadamente espanhola, francesa ou italiana.]

- ACERBI, Antonio – *Chiesa e democrazia da Leone XIII al Vaticano II*. Milão: Vita e Pensiero, 1991.
- ACTON, Lord – *Ensayos sobre la libertad, el poder y la religión*. Org. Manuel Álvarez Tardío. Madrid: Boletín Oficial del Estado; Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.
- ALTERMATT, Urs – *Le catholicisme au défi de la modernité: l'histoire sociale des catholiques suisses aux XIXe et XXe siècles*. Postface de Francis Python. Lausana: Éditions Payot Lausanne, 1994.
- ÁLVAREZ TARDÍO, Manuel – Dieu et liberté: la alternativa del catolicismo liberal en el ochocientos. *Historia y política. Ideas, procesos y movimientos sociales*. Madrid. 3 (2000-2001) 7-30.
- ALZAGA VILLAAMIL, Oscar – *La primera Democracia Cristiana en España*. Barcelona: Ariel, 1973.
- ANDRÉS-GALLEGO, José – *La política en España. 1889-1913*. Madrid: Editora Nacional, 1975.
- _____, *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*. Madrid: Espasa-Calpe, 1984.
- ANTOINE, Agnès – Politique et religion dans le XIXe siècle français. In *La Pensée Politique*. nº 1: *Situations de la Démocratie*. Paris: Seuil-Gallimard, p. 225-241.
- ANTON, Angel, sj – A eclesiologia católica nos séculos XIX e XX. *Brotéria*. 131: 1 (1990) 80-81.
- ANTONAZZI, Giovanni, dir. – *L'enciclica «Rerum novarum»: texto autentico e redazioni preparatorie dai documenti originali*. Prefácio de Domenico Tardini. Roma: 1957.
- ANTONCICH, Ricardo; MUARRIZ, José Miguel – *La doctrine sociale de l'Église*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1992.
- ARNAULT, Françoise – *Frédéric Le Play: de la métallurgie à la science sociale*. Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 1993.
- ASPETTI della cultura cattolica nell'età di Leone XIII. Atti del convegno tenuto a Bologna il 27-28-29 dicembre 1960. Dir. Giuseppe Rossini. Roma: Edizioni «5 Lune», 1961.
- AUBERT, Roger – *Le pontificat de Pie IX (1846-1878)*. Nova ed. Tournai: Bloud & Gay Éditeurs, 1963. [1ª ed., 1953] *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*; 21.
- _____, L'intégrisme du début du XXe siècle. *La Foi et le Temps*. 20: 1 (1990) 26-57.
- ÁVILA, Fernando Bastos de, sj – *Pequena Enciclopédia de Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Edição Loyola, 1991.
- AVON, Dominique e ROCHER, Philippe – *Les jésuites et la société française: XIXe-XXe siècles*. Prefácio de Étienne Fouilloux. Toulouse: Éditions Privat, 2001.
- BARTOCCI, Philip A. – *Jules Limous: republican anticlericalism in France, 1848-1886*. Columbia; Missouri: 1978.
- BEDOUELLE, Guy; COSTA, Jean-Paul – *Les laïcités à la française*. Préface de René Rémond. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- BENARTS, P.; [et alii] – *Nationalité et nationalisme (1860-1878)*. Paris: PUF, 1968.
- BENAVIDES, Domingo – *El fracaso social del catolicismo español: Arboleya-Martinez (1870-1951)*. Barcelona: Editorial Nova Terra, 1973.
- BENOIST, Jacques – *Le Sacré-Coeur de Montmartre*. Prefácio de Jean-Marie Mayeur. 2 vols. Paris: Éditions Ouvrières, 1992.

- BIASE, Paola Gaiotti de – *Le origine del movimento cattolico femminile*. Brescia: Morcelliana, 1963.
- _____, La nascita della organizzazione cattolica femminile nelle lettere di Cristina Giustiniani Bandini al Toniolo. *Ricerche per la Storia Religiosa di Roma*. Roma. 2 (1978) 225-271.
- BIASE, Paola Gaiotti de; [et alli] – *Donne e Chiesa*. Palermo: Ed. Ofes, 1985.
- BLACK (The) international (1870-1878): *The Holy See and militant catholicism in Europe*. Lovaina: Leuven University Press, 2002.
- BONNET, Serge; SANTINI, Charles; BARTHELEMY – Les «sauvages» de Futeau, verriers et bûcherons d'Argonne au XVIIIe et XIXe siècle: études régionales. *Le Mouvement Social*. 57 (1966) 143-180.
- BORRIELLO, Luigi; CROCE, Giovanna della; SECONDIN, Bruno – *La spiritualità cristiana nell'età contemporanea*. Roma: Edizioni Borla, 1985.
- BOU, Joan Costa – *Nación y nacionalismos: una reflexión en el marco del magisterio pontificio contemporáneo*. Prólogo de Antoni M. Oriol. Madrid: Union Editorial, 2000.
- BOUDON, Jacques-Olivier – *L'Épiscopat français à l'époque concordataire (1802-1905)*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1997.
- BOUSSINESQ, Jean; BRISACIER, Michel; POULAT, Émile – *La laïcité française: mémento juridique*. Paris. Éditions du Seuil, 1994.
- BOUTRY, Philippe – Dieu. In *Histoires des droites en France*. Dir. Jean-François Sirinelli. Paris: Gallimard, 1992, vol. 3, p. 209-249.
- _____, Avant-propos: Ce catholicisme qu'on pourrait dire intransigeant. In Michèle Sacquin – *Entre Bossuet et Maurras: l'antiprotestantisme en France de 1814 à 1870*. Paris: École des Chartes, 1998, p. XIII-XXIII.
- _____, La sociabilité chrétienne. In *La France démocratique: combats, mentalité, symboles*. Mélanges offerts à Maurice Agulhon. Org. De Christophe Charle; Jacqueline Lalouette; Michel Pigenet; Anne-Marie Sohn. Paris: Publications de la Sorbonne, 1998, p. 151-156.
- BOUTRY, Philippe; ENCREVÉ, André, dir. – *Vers la liberté religieuse: la séparation des Églies et de l'État*. Bordeaux: Éditions Bière, 2006.
- BOWMAN, Frank Paul – *Le Christ des barricades (1789-1848)*. Paris: Éditions du Cerf, 1987.
- BROWN Jr., Marvin L. – *Louis Veuillot: french ultramontanist journalist and layman, 1813-1883*. Durham, North Carolina: 1977.
- BRUHAT, Jean – Anticléricalisme et mouvement ouvrier en France avant 1914: esquisse d'une problématique. *Le Mouvement Social*. 57 (1966) 61-100.
- CARCEL ORTI, Vicente – El Archivo del nuncio Mariano Rampolla (1883-1887). *Hispania Sacra*. 80 (1987) 747-788.
- CARO BAROJA, Julio – *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*. Madrid: Ediciones Istmo, 1980.
- CASELA, M. – Il cardinale D. M. Jacobini (1837-1900). *Ricerche per la Storia Religiosa di Roma*. 58: 4 (1971) 557-617.

- CENT ans de catholicisme social dans la région du Nord*. Actes du colloque de Lille des 7 et 8 décembre 1990. *Revue du Nord*. 290-291 (1991).
- CHABOT, Jean-luc – *Le nationalisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986. «Que sais-je?».
- CHANTIN, Jean-Pierre; MOULINET, Daniel, dir. – *La séparation de 1905: les hommes et les lieux*. Avant-propos de Jean-Marie Mayeur; posface d'Émile Poulat. Paris: Les Éditions de l'Atelier, 2005.
- CHARITÉ (La) en pratique: chrétiens français et allemands sur le terrain social (XIXe – XXe siècles). Dir. Isabelle von Bueltingsloewen; Denis Pelletier. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 1999.
- CHIESA (La) e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea. Dir. Giorgio Chittolini; Giovanni Miccoli. Turin: Giulio Einaudi editore, 1986.
- CHOLVY, Gérard – *Mouvements de Jeunesse: chrétiens et juifs: sociabilité juvénile dans un cadre européen 1799-1968*. Paris: Éditions du Cerf, 1985.
- _____, *Histoire des organisations et mouvements chrétiens de jeunesse en France: XIXe – XXe siècle*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1999.
- CHOLVY, Gérard; HILAIRE, Yves-Marie – *Histoire religieuse de la France contemporaine*. 3 vols. Toulouse: Éditions Privat, 1985-1988.
- CHRISTIANISME et modernité. Dir. Roland Ducret; Danièle Hervieu-Léger; Paul Ladrière. Paris: Les Éditions du Cerf, 1990.
- COMTE, Bernard – Des prêtres pur les pauvres: l'expérience d'Antoine Chevrier. *Le Mouvement Social*. 57 (1966) 216-222.
- CONGAR, Yves – *L'ecclésiologie au XIXe siècle*. Paris: Cerf, 1960.
- CONVERSION (La) aux XIXe et XXe siècles. Études réunies par N.-J. Chaline et J.- D. Durand. Arras: Artois Presses Université, 1996. Cahiers Scientifiques de l'Université d'Artois; 2/1996.
- COQ, Guy – *Laïcité et République*. Paris: Éditions du Félin, 1995.
- COSTA-LASCOUX, Jacqueline – *Les trois âges de la laïcité*. Paris: Hachette, 1996.
- COTTEREAU, Alain – Méconnue, la vie des enants d'ouvriers au XIXe siècle. *Autrement*. 10 (1977) 117-133.
- COVA, Anne – «Au service de l'Église, de la Patrie et de la famille»: femmes catholiques et maternité. Paris: L'Harmattan, 2000.
- CRUZ, Rafael, dir. – *El anticlericalismo*. Madrid: Marcial Pons, 1997.
- CUENCA TORIBIO, José Manuel – Aproximación al estudio del catolicismo español de fines del XIX. *Hispania Sacra*. 48: 2 (1971) 347-365.
- _____, *Relaciones Iglesia-Estado en la España Contemporánea*. 2ª ed. Madrid: Editorial Alhambra, 1989.
- CUEVA MERINO, Julio de la – Católicos en la calle: la movilización de los católicos españoles, 1899-1923. *Historia y Política. Ideas, procesos y movimientos sociales*. Madrid. 3: 1 (2000) 55-79.
- DANTE, Francesco – *Storia della «Civiltà Cattolica» (1850-1891): il laboratorio del Papa*. Roma: Ediziono Studium, 1990.

- DELANNOI, Gil; TAGUIEFF, Pierre-André – *Nationalismes en perspective*. Paris: Berg International Éditeurs, 2001.
- DELUMEAU, Jean, dir. – *La religion de ma mère. Les femmes et la transmission de la foi*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1992.
- D'ENTRÈVES, Ettore Passerin – La spiritualità di Giuseppe Toniolo e il cattolicesimo veneto. In *Venezia nell'Unità d'Italia*. Firenze: Sansoni, 1962, p. 65-97.
- DE ROSA, Gabriele – *Il movimento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'età giolittiana*. Nova ed. Roma; Bari: Editori Laterza, 1988.
- _____, *Il Partito popolare italiano*. Nova ed. Roma; Bari: Editori Laterza, 1988.
- DROULERS, Paul – *Cattolicesimo sociale nei secoli XIX e XX: saggi di storia e sociologia*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1982.
- DROULERS, Paul; colab. de Ph. Bonnet-Laborderie – Catholicisme et Mouvement ouvrier en France au XIXe siècle: l'attitude de l'Épiscopat. *Le Mouvement Social*. 57 (1966) 15-46.
- DUMONS, Bruno – *Catholiques en politique: un siècle de ralliement*. Paris: Desclée de Brouwer, 1993.
- DUPUY, Michel – *La Royauté du Christ: lumières sur le traditionalisme chrétien*. Paris: Desclée, 1991.
- DURAND, Jean-Dominique; PRUDHOMME, Claude, dir. – *Guide du chercheur en histoire religieuse*. Département du Rhône, publications du D.E.A. d'histoire religieuse Universités Lumière Lyon II, Jean Moulin-Lyon III, Jean Monnet-Saint-Etienne. Lyon: PU de Lyon, 1993.
- DURAND, Jean Dominique, dir. – *Histoire et Théologie*. Actes de la Journée d'études de l'Association française d'histoire religieuse contemporaine. Paris: Beauchesne, 1994.
- DURAND, Jean-Dominique – *L'Europe de la démocratie chrétienne*. Bruxelles: Éditions Complexe, 1995.
- _____, Le Saint-Siège e l'affaire Dreyfus. In *L'Affaire Dreyfus et l'opinion publique en France et à l'étranger*. Dir. de Michel Denis; Michel Lagrée; Jean-Yves Veillard. Rennes: PUR, 1995, p. 127-147.
- DUROSELLE, J.-B. – *L'Europe de 1815 à nos jours: vie politique et relations internationales*. 4^a ed. Paris: PUF, 1975. [1^a ed., 1964].
- ÉCOLE et Église en Espagne et en Amérique Latine: aspects idéologiques et institutionnels. Introduction par Jean-René Aymes, Ève-Marie Fell, Jean-Louis Guereña. Actes du colloque de Tours, 4-6 décembre 1987. Tours: Publications de l'Université de Tours, 1988.
- ÉGLISE (L') et l'État à l'époque contemporaine. Mélanges dédiés à la mémoire de Mgr. Aloïs Simon. Publié sous la direction de Gaston Braive et Jacques Lory. Bruxelles: Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1975.
- ÉGLISES et État dans la société laïque. *Lumière et Vie*. 190 (1988).
- ENSEIGNEMENT (L') catholique en France aux XIXe et XXe siècles. Dir. Gérard Cholvy; Nadine-Josette Chaline. Paris: Les Éditions du Cerf, 1997.
- ENSEIGNEMENT (L') social chrétien: les nouveaux défis. Actes du colloque Cent ans d'enseignement social chrétien, 1891-1991. Dir. Nicolas Michel. Fribourg: Ed. universitaires, 1992.
- ENTRÈVES, E. Passerin d' – La spiritualità di Giuseppe Toniolo e il cattolicesimo veneto. In *Venezia nell'unità d'Italia*. Firenze: Sansoni, 1962.

- FAYETSCRIBE, Sylvie – *Associations féminines et catholicisme: de la charité à l'action sociale: XIXeXXe siècle*. Préface d'Emile Poulat. Paris: Les Éditions Ouvrières, 1990.
- FILOSOFIA cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Dir. Emerich Coreth; Walter M. Neidl; Georg Pfligersdorffer. 3 vols. Madrid: Ediciones Encuentro, 1997.
- GADILLE, Jacques – *La pensée et l'action politique des évêques français au début de la IIIe République. 1870-1883*. 2 vols. Paris: Hachette, 1967.
- GAMBASIN, Angelo – *Il movimento sociale nell'Opera dei Congressi (1874-1904). Contributo per la storia del cattolicesimo sociale in Italia*. Roma: Universidade Gregoriana, 1958.
- GARCIA DE CORTAZAR, Fernando – La Iglesia en la crisis del Estado español (1889-1923). In *La crise del Estado Español: 1889-1936*. 8º Colóquio de Pau. Madrid, 1978, 343-377.
- GELLNER, Ernest – *Nações e nacionalismo*. Lisboa: Gradiva, 1993.
- GEMELLI, Fr. Agustín – *El Franciscanismo*. Traducción de la Tercera edición italiana por Fr. Gil Mouzón, ofm. Barcelona: Luis Gili Editor, 1940.
- GENÈSE et enjeux de la laïcité. *Christianisme et laïcités*. Genebra: Labor et Fides, 1990.
- GENGEMBRE, Gerard – *La Contre-Révolution ou l'histoire désespérante: histoire des idées politiques*. Paris: Éditions Imago, 1989.
- GIBELLINI, Rosino – *Panorama de la théologie au XXe siècle*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994.
- GOFFI, Tullo – *La spiritualità dell'ottocento*. Bolonha: Edizioni Dehoniane, 1989.
- _____, *La Sipuritualità contemporanea (XX secolo)*. Bolonha: Edizioni Dehoniane, 1987.
- GREENFELD, Liah – *Nacionalismo: cinco caminhos para a modernidade*. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1998.
- GUASCO, Maurilio – *Romolo Murri: tra la «Cultura sociale» e «Il Domani d'Italia» (1898-1906)*. Roma. Edizioni Studium, 1988.
- GUCHT, R.; VORGRIMIER, dir. – *Bilan de la théologie du XXe siècle*. 2 vols, Paris: 1970.
- GUIMAR, Jean-Yves – *L'idéologie Nationale*. Paris: Éditions Champ Libre, 1974.
- GUSDORF, Georges – *Du néant à Dieu dans le savoir romantique*. Paris: Payot, 1983.
- _____, *L'homme romantique*. Paris: Payot, 1984.
- HERMET, Guy – *Histoires des nations et du nationalisme en Europe*. Paris: Éditions du Seuil, 1996.
- HILAIRE, Yves-Marie – Les ouvriers de la région du Nord devant l'Église catholique (XIXe et XXe siècles). *Le Mouvement Social*. 57 (1966) 181-201.
- HISTOIRE du catholicisme en France. Dir. de J-P. Palanque; E. Delarnelle; A. Latreille; R. Rémond. 3 vols. 2ª ed. Paris: Éditions Spes, 1962.
- HISTOIRE de la France religieuse. Dir. Jacques Le Goff; René Rémond. 4 vols. Paris: Éditions du Seuil, 1988-1992.
- HISTORIA de la Iglesia en España. Dir. Ricardo Garcia Villoslada. 5 vols. Madrid: BAC, 1979.
- HISTORIA del movimiento obrero cristiano. Dir. S.H. Schooll. Barcelona: Editorial Estela; Ediciones Nova Terra, 1964.

- HISTOIRE du mouvement ouvrier chretien en Belgique*. Dir. Emmanuel Gerard; Paul Wynants. 2 vols. Lovaina: Leuven University Press, 1994.
- HOBSBAWM, Eric – *A questão do nacionalismo: nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito, realidade*. Lisboa: Terramar, 1998.
- HOOG, Georges – *Histoire du catholicisme social en France: 1871-1931*. Nova ed. Paris: Éditions Domat Montchrestien, 1946.
- IGNESTI, Giuseppe – *Laici cristiani fra Chiesa e Stato nel novecento. Profili e problemi*. Roma: EUROMA -Editrice Universitaria di Roma; La Goliardica, 1988.
- IOZZELLI, Fortunato – Una relazione di Domenico Jacobini sulla riforma del clero romano dopo il 1870. *Richerche per la Storia Religiosa di Roma*. 7 (1988) 331-386.
- JADOULLE, Jean-Louis – Intransigentisme, intégralisme et réformisme social. Structure et longue durée dans l'histoire du Catholicisme contemporain (XIXe – XXe siècles): réflexions historiographiques et méthodologiques. In *La Critique historique à l'épreuve: Liber Discipulorum Jacques Paquet*. Dir. Gaston Braive; Jean-Marie Cauchis. Bruxelles: Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1989, p. 205-215.
- _____, *La pensée de l'abbé Pottier (1849-1923): contribution à l'histoire de la démocratie chrétienne en Belgique*. Lovaina-a-Nova; Bruxelles: Collège Érasme; Éd. Nauwelaerts, 1991.
- JEMOLO, Artur Carlo – *L'Église et l'État en Italie du Risorgimento à nos jours*. Paris: Éditions du Seuil, 1960.
- _____, *Chiesa e Stato in Italia dalla unificazione ai giorni nostri*. Turim: Einaudi editore, 1992. [1ª ed., 1955].
- JOBLIN, Joseph – Antes da «Rerum Novarum»: o Movimento Social Cristão no plano europeu. As preocupações dos católicos sociais. *Brotéria*. 133: 4 (1991) 243-251.
- KHON, Hans – *História del nacionalismo*. México: Fundo de Cultura Económica, 1949.
- KLOCZOWSKI, Jerzy, dir. – *Storia del Cristianesimo in Polonia*. Prefácio de Gabriele De Rosa. Bolonha: Centro Studi Europa Orientali, 1980.
- LAGRÉE, Michel – *Religion et modernité: France, XIXe – XXe siècles*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2002.
- LALOUETTE, Jacqueline – *La libre pensée en France 1848-1940*. Préface de Maurice Agulhon. Paris: Éditions Albin Michel, 1997.
- _____, *La République anticléricale: XIXe-XXe siècles*. Paris: Seuil, 2002.
- _____, *La séparation des Églises et de l'État: genèse et développement d'une idée: 1789-1905*. Paris: Seuil, 2005.
- LAOT, Laurent – *Catholicisme, politique, laïcité*. Paris: Les Éditions Ouvrières, 1990.
- LAPLANCHE, François – La notion de «science catholique»: ses origines au début du XIXe siècle. *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*. 192 (1988) 63-89.
- LARKIN, Maurice – *Church and State after the Dreyfus affair: the separation insue in France*. Londres: Macmillan, 1974.
- _____, *Religion, politics and preferment in France since 1890: la Belle Epoque and its legacy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

- LE GOFF, Jacques; RÉMOND, René, dir. – *Histoire de la France Religieuse*. 4 vols. Paris: Éditions du Seuil, 1988-1992.
- LEQUIN, Yves, dir. – *Histoire de la laïcité*. Besançon: CRDP de Franche-Comté, 1994.
- LETAMENDIA, Pierre – *La Démocratie chrétienne*. Paris: PUF, 1977. Col. ?«Que sais-je?».
- LÉVÊQUE, Pierre – Libre Pensée et socialisme (1889-1939): quelques points de repère. *Le Mouvement Social*. 57 (1966) 101-141.
- LEVILLAIN, Philippe – *Albert de Mun: Catholicisme français et Catholicisme romain du Syllabus au ralliement*. Rome: École Française de Rome, Palais Farnère, 1983.
- LUSTOSA, Oscar de Figueiredo, seleção e introdução – *Igreja e Política no Brasil: do Partido Católico à L.E.C. (1874-1945)*. São Paulo: Edições Loyola-CEPEHIB, 1983.
- MACLEOD, Hugh – *Religion and urban life in 19th century Europe*. Londres: Routledge, 1994.
- MANARANCHE, André – *Attitudes chrétiennes en politique*. Paris: Éditions du Seuil, 1978.
- MANENT, Pierre – *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Paris: Calman-Lévy, 1987.
- MARCHASSON, Yves – *La Diplomatie romaine et la République française: à la recherche d'une conciliation 1879-1880*. Paris: Éditions Beauchesne, 1974.
- MARCILHACY, Christianne – *Le Diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de Mgr. Dupanloup 1849-1878: sociologie religieuse et mentalités collectives*. Paris: Plon, 1962.
- MAYEUR, Jean-Marie – Le catholicisme social en France à la fin du XIXe siècle: notes critiques. *Le Mouvement Social*. 57 (1966) 211-216.
- _____, *La Séparation des Églises et de l'État*. Paris: Les Éditions Ouvrières, 1991. [1^a ed., 1966].
- _____, *Un prêtre démocrate: l'abbé Lemire (1853-1928)*. Tournai: Casterman, 1968.
- _____, Catholicisme, intransigeant, catholicisme social, démocratie chrétienne. *Annales ESC*. 72: 2 (1972) 483-499.
- _____, *Des Partis catholiques à la Démocratie Chrétienne (XIXe – XXe siècles)*. Paris: Librairie Armand Colin, 1980.
- _____, *La vie politique sous la troisième République: 1870-1940*. Paris: Éditions du Seuil, 1984.
- _____, *Catholicisme social et démocratie chrétienne: principes romains, expériences françaises*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1986.
- _____, *La question laïque. XIXe – XXe siècle*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1997.
- McLEOD, Hugh; MEWS, Stuart; D'HAUSSY, Christiane, dir. – *Histoire religieuse de la Grande-Bretagne*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1997.
- MÉJAN, Louis V. – *La séparation des Églises et de l'État*. Paris: PUF, 1959.
- 1905, *la séparation des Églises et de l'État: les textes fondateurs*. Présentation de Dominique de Villepin; int. de Jean-Michel Gaillard; textes choisis et présentés para Yves Bruley; Postface d'André Damien. Paris: Perrin, 2004.
- MINNERATH, Roland – *L'Église et les États concordataires (1846-1981): la souveraineté spirituelle*. Paris: Éditions du Cerf, 1983.

- MODERNITY and religion*. Introdução de Ralph McInerny. Notre Dame (Indiana); Londres: University of Notre Dame, 1994.
- MOLA, Aldo A., dir. – *Stato, Chiesa e società in Italia, Francia, Belgio e Spagna nei secoli XIX-XX*. Atti del convegno internazionale di studi (1992). Bastogi: Editrice Italiana, 1993.
- MONDE (Le) catholique et la question sociale (1891-1950)*. Dir. Françoise Rosart; Guy Zelis. Bruxelles: Editions Vie Ouvrière, 1992.
- MONTERO GARCÍA, Feliciano – La 1ª recepción de Rerum Novarum por el episcopado español (1890-1895). *Hispania Sacra*. 69 (1982) 71-110.
- _____, *El primero catolicismo social y la Rerum Novarum en España (1889-1902)*. Madrid: CSIC, 1983.
- OZOUF, Mona – *L'École, l'Église et la République: 1871-1914*. Paris: Éditions Cane/Jean Offredo, 1982.
- PECORARI, Paolo – *Giuseppe Toniolo e il socialismo: saggio sulla cultura cattolica tra '800 e '900*. Bologna: Patrou Editore, 1981.
- PIERRARD, Pierre – *L'Église et les ouvriers en France (1840-1940)*. 2 vols, Paris: Hachette, 1984; 1989.
- _____, *Les laïcs dans l'Église de France (XIXeXXe siècle)*. Paris: Les Éditions Ouvrières, 1988.
- PLATELLE, H. – Louise Nicolle (1847-1889). Une mystique d'action à Saint-Amand au XIXe siècle. *Mélanges de Science Religieuse*. 47: 1 (1990) 5-20.
- PORTÚS, Rafael – El poder civil en los escritos de Balme. *Analecta Sacra Tarraconensia*. 36 (1963) 123-179.
- POULAT, Émile – *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: la «Sapinière» (1909-1921)*. Tournai: Casterman, 1969.
- _____, *Catholicisme, démocratie et socialisme: Le mouvement catholique et Mgr. Benigni, de la naissance du socialisme à la victoire du fascisme*. Tournai: Casterman, 1977.
- _____, *Église contre bourgeoisie: introduction au devenir du catholicisme actuel*. Tournai: Casterman, 1977.
- _____, *Modernistica: horizons, physionomies, débats*. Paris: Nouvelles Éditions Latines, 1982.
- _____, *Le catholicisme sous observation: du modernisme à aujourd'hui*. Entretiens avec Guy Lafon. Paris: Le Centurion, 1983.
- _____, *Critique et mystique: autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*. Paris: Le Centurion, 1984.
- _____, *L'Église, c'est un monde: l'ecclésiosphère*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1986.
- _____, L'intégrisme: phénomène catholique ou catégorie universelle? *Études et Dialogues*. 176 (1986) 4-8.
- _____, *Liberté, laïcité: la guerre des deux France et le principe de la modernité*. Paris: Les Éditions du Cerf; Éditions Cujas, 1987.
- _____, *L'Ère postchrétienne: un monde sorti de Dieu*. Paris: Flammarion, 1994.
- _____, *La Galaxie Jésus. Un Évangile et des Églises: deux millénaires d'expansion chrétienne*. Paris: Les Éditions de l'Atelier, 1994.
- _____, *La solution laïque et ses problèmes: Fausses certitudes, vrais inconnues*. Paris: Berg International Editeurs, 1997.

- PREMIÈRE (*La*) *communion: quatre siècles d'histoire*. Dir. de Jean Delumeau. Paris: Desclée de Brouwer, 1987.
- QUESTION (*La*) *sociale hier et aujourd'hui*. Dir. Jean Richard; Louis O'Neill. Colloque du Centenaire de Rerum Novarum du 12 au 17 mai 1991, Université Laval (Québec). Sainte-Foy; Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1993.
- RÉMOND, René – *La Droite en France de 1815 à nos jours. Continuité et diversité d'une tradition politique*. Paris: Éditions Montaigne, Aubier, 1954.
- _____, *Les deux congrès ecclésiastiques de Reims et de Bourges (1896-1900): un témoignage sur l'Église de France*. Paris: Sirey, 1964.
- _____, Église et Monde Ouvrier en France: présentation. *Le Mouvement Social*. 57 (1966) 3-14.
- _____, *L'anticlericalisme en France de 1815 à nos jours*. Nova ed., revista e aumentada. Paris: Fayard, 1999. [1ª ed., 1976].
- _____, *Introdução à História do nosso tempo: do Antigo Regime aos nossos dias*. Lisboa: Gradiva, 1994.
- _____, *Religion et société en Europe: essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIXe et XXe siècles (1789-1998)*. Paris: Éditions du Seuil, 1998.
- «RERUM Novarum»: *écriture, contenue et réception d'une encyclique*. Actes du colloque international organisé par l'École française de Rome et le Greco n° 2 du CNRS. Rome, 18-20 avril 1991. Roma: École Française de Rome, 1997.
- RICH, Norman – *The age of nationalism and reform: 1850-1890*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1970.
- ROBLES MUÑOZ, Cristóbal – Religiosidad, moralidad y descristianización en la España posterior a 1868. *Burgense*. 26: 2 (1985) 441-491.
- _____, La Cum Multa de León XIII y el movimiento católico en España (1882-1884). *Hispania Sacra*. 79 (1987) 297-348.
- _____, La Union católica: su significación y su fracasso. *Burgense*. 28: 1 (1987) 109-168.
- _____, *Insurrección o legalidad: los católicos y la restauración*. Madrid: CSIC, 1988.
- _____, La fractura de la unidad política de los católicos españoles. *Burgense*. 29: 1 (1988) 195-230.
- ROMOLO Murri *nella storia politica e religiosa del suo tempo*. Atti del Convegno di Studio, Fermo, 9-11 ottobre 1970. Dir. Giuseppe Rossini. Roma: Edizioni Cinque Lune, 1972.
- ROUX, Jacqueline – *Sous l'étendart de Jeanne: les fédérations diocésaines de jeunes filles. 1904-1945. Une ACJF féminine?* Préface par Gérard Cholvy. Paris: Les Éditions du Cerf, 1995.
- RUIZ, Joaquín del – A independência brasileira e a sua repercussão no Portugal da época (1810-34). *Análise Social*. 64 (1980) 779-795.
- SCHOOL, S. H., dir. – *Historia del movimiento obrero cristiano*. Barcelona: Editorial Estela; Ediciones Nova Terra, 1964.
- SCOPPOLA, Pietro – Recenti studi sulla crisi modernista: rassegne. *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*. 2 (1965) 275-310.
- _____, *Chiesa e Stato nella storia d'Italia*. Bari: Editori Laterza, 1967.

- SCOT, Jean-Paul – *«L'État chez lui, l'Église chez elle»: comprendre la loi de 1905*. Paris: Seuil, 2005.
- SHAFER, Boyd C. – *Le nationalism: mythe et réalité*. Paris: Payot, 1964.
- SMITH, Anthony D. – *Nação e nacionalismo numa era global*. Oeiras: Celta Editora, 1999.
- SORREL, Christian – *La République contre les congrégations: histoire d'une passion française (1899-1904)*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2003.
- SPADOLINI, Giovanni – *Giolitti e i cattolici dal 1901 al 1914*. Florença: Arnoldo Mondadori Editore, 1974.
- _____, *L'opposizione cattolica da Porta Pia al'98*. Florença: Arnoldo Mondadori Editore, 1976.
- STERNELL, Zeev – La modernité et ses ennemis. De la révolte contre les Lumières au rejet de la démocratie. In *L'éternel retour: contre la démocratie, l'idéologie de la décadence*. Dir. de Zeev Sternell. Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1994, p. 9-37.
- _____, *La droite révolutionnaire 1885-1914: les origines françaises du fascisme*. Paris: Éditions Gallimard, 1997.
- SURATTEAU, Jean-René – *L'idée nationale de la révolution à nos jours*. Paris: PUF, 1972.
- SUZANNE, Raymond de Boyer de Sainte – *Alfred de Loisy: entre la foi et l'incroyance*. Préface de Henri Gouthier. Paris: Éditions du Centenaire, 1968.
- THEORIE et langage du mouvement catholique: Problèmes d'historiographie. Colóquio organizado pelo Institut International "Jacques Maritain", 1979. Lovaina: Universitaire Pers, 1982.
- THIBAUT, Pierre – *Savoir et pouvoir: philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle*. Préface d'Émile Poulat. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1972.
- THIESSE, Anne-Marie – *A criação das identidades nacionais: Europa (séculos XVIII-XX)*. Lisboa: Temas e Debates, 2000.
- TONIOLO, Giuseppe – *Lettere*. 3 vols: I – 1871-1895 (XXIII, 382 p.), II – 1896-1903 (XI, 394 p.), III – 1904-1918. Raccolte da Guido Anichini, ordinate e annotate da Nello Vian. Città del Vaticano: Edizione del Comitato Opera Omnia di G. Tomiolo, 1952-1953.
- TRANVOUEZ, Yvon – *Catholiques d'abord: approches du mouvement catholique en France (XIXe-XXe siècle)*. Paris: Les Éditions Ouvrières, 1988.
- TURIN, Yvonne – *Femmes et Religieuses au XIXe siècle: le féminisme «en religion»*. Paris: Nouvelle Cité, 1989.
- TUSELL GÓMEZ, Javier – *Historia de la Democracia Cristiana en España*. 2 vols., Madrid: Editorial CPD, 1974.
- URBINA, Fernando – La catholicisme espagnol et le processus de modernisation au XIX siècle. *Social Compass*. 34: 2-3 (1987) 211-222.
- VAUSSARD, Maurice – *Histoire de la démocratie chrétienne*. Paris: Éditions du Seuil, 1956.
- VIALLANEIX, Paul, dir. – *Réforme et révolutions: aux origines de la démocratie moderne*. Montpellier: Les Presses du Languedoc, 1990.
- VIDLER, Alec. R. – *A Igreja numa era de Revolução: de 1789 aos nossos dias*. Lisboa: Editora Ulisseia, 1966.
- WILLARD, Claude – Les attaques contre Notre-Dame de l'Usine. *Le Mouvement Social*. 57 (1966) 203-209.

8. Metodologia e bibliografia auxiliar

[Considera-se bibliografia auxiliar os textos que, pela sua diversidade, permitem sustentar a reflexão apresentada quer ao nível da sua organização, quer pelo enquadramento que fornecem do ponto de vista da historiografia em geral e, de modo mais específico, no que respeita a aspectos mais teóricos da História religiosa.]

AZEVEDO, Carlos A. Moreira; AZEVEDO, Ana Gonçalves de – *Metodologia Científica: contributos práticos para a elaboração de trabalhos académicos*. 3ª ed. Porto: C. Azevedo, 1996.

BARUZI, Jean – *L'intelligence mystique*. Textos escolhidos e apresentados por Jean-Louis Vieillard-Baron. Paris: Berg International Éditions, 1985.

CANTILLON, Alain – Retour de la biographie historique? *Esprit*. 184 (1992) 29-31.

CAPELLE, Philippe, éd. – *Expérience philosophique et expérience mystique*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2005.

CECIL, Russell L. – *Textbook of medicine*. Coord. Lee Goldeman; Denis Ausiello. 22ª ed. Filadélfia: Saunders, 2004.

CERTEAU, Michel de – *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Paris: Éditions Gallimard, 1987.

CRUZ, Manuel Braga da – *Teorias sociológicas: os fundadores e os clássicos (antologia de textos)*. 3ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

DUMONT, Louis – *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Éditions du Seuil, 1983.

ÉCRIRE et publier l'histoire religieuse. Coord. Jean-Paul Deremble. Introduction par Jean-Claude Schmitt. *Préfaces*. 19 (1990) 66-100.

GEREMEK, Bronislaw – Igreja. In *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987, Vol.12, p. 161-214.

GUSDORF, Georges – *Mémoire et personne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993 [1ª ed., 1950].

HERVIEU-LÉGER, Danièle – Faut-il définir la religion? Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse. *Archives des Sciences Sociales des Religions*. 63: 1 (1987) 11-30.

HILAIRE, Yves-Marie – *Le Temps retrouvé: vingt-quatre regards sur deux siècles d'histoire religieuse et politique*. Préface de René Rémond. Lille: Université Charles-de-Gaulle, 1998. [Revue du Nord. Hors série. Collection Histoire, n° 14]

HILDESHEIMER, Françoise – *L'histoire religieuse*. Paris: Éditions Publisud, 1996.

HISTOIRE et théologie. Dir. Jean-Dominique Durand. Paris: Beauchesne, 1994.

HUXLEY, Aldous – *Dieu et moi: essais sur la mystique, la religion et la spiritualité*. Tradução de Dominique Dussaussoy. Paris: Éditions du Seuil, 1994.

- INDIVIDU (*L'*), *le citoyen, le croyant*. Bruxelas: Facultés universitaires Saint-Louis, 1993.
- KÉCHICHIAN, Patrick – *Les usages de l'éternité: essai sur Ernest Hello*. Paris Éditions du Seuil, 1993.
- LEDUC, Jean – *Les historiens et le temps: conceptions, problématiques, écritures*. Paris: Éditions du Seuil, 1999.
- LEVI, Giovanni – Les usages de la biographie. *Annales ESC*. 6 (1989) 1325-1336.
- MACHADO, José Pedro – *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. 3ª ed. Lisboa: Livros Horizonte, 1977.
- MARIAN, Michel – L'histoire saisie par la biographie. *Esprit*. 8-9 (1986) 125-131.
- MARIN, Louis – Biographie et fondation. *Esprit*. 197: 12 (1993) 141-155.
- MARROU, Henri-Iréné – *Teologia da História: o sentido da caminhada da humanidade através da temporalidade*. Petrópolis: Editora Vozes, 1989. [1ª ed., 1968].
- MAYEUR, Jean-Marie, dir. – *L'histoire religieuse de la France. XIXe-XXe siècles: problèmes et méthodes*. Paris: Beauchesne, 1975.
- MONGIN, Olivier – Une mémoire sans histoire? Vers une autre relation à l'histoire. *Esprit*. 190: 3-4 (1993) 102-113.
- MOREIRA, António Montes; MATTOSO, José; PINTO, Manuel – Perspectivas sobre a História da Igreja. *Cadernos Reflexão Cristã*. 4 (1982).
- MOSÈS, Stéphane – *L'Ange de l'histoire: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Paris: Éditions du Seuil, 1992.
- OBJECT (*Un*) *de science, le catholicisme: réflexions autor de l'oeuvre d'Émile Poulat*. Actas do Colóquio na Sorbonne, 22-23 de Outubro de 1999. Dir. De Valentine Zuber. Paris: Bayard, 2001.
- OBRAS de José Sobral Matos *Cid*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.
- PACHECO, Mário – *A Génese do problema da acção em Blondel (1878-1882): sentido de um projecto filosófico*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian; Centro Cultural Português, 1982.
- PAZOS, Antón M., ed. – *La historia religiosa en Europa: siglos XIX-XX*. Madrid: Ediciones de Historia, 1995.
- PEREIRA, Miguel Baptista – *Modernidade e tempo: para uma leitura do discurso moderno*. Coimbra: Livraria Minerva, 1990.
- _____, *Modernidade e secularização*. Coimbra: Livraria Almedina, 1990.
- QUAND l'historien se fait biographe. Textos de Alain Cantillon; Christian Jouhaud; Jacques Le Goff; Alain Viala; Alain Boureau. *Esprit*. 184 (1992) 29-59.
- RICOEUR, Paul – *Histoire et vérité*. Paris: Les Éditions du Seuil, 1955.
- _____, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Les Éditions du Seuil, 2000.
- _____, L'écriture de l'histoire et la représentation du passé. *Annales HSS*. 4 (2000) 731-747.
- VEYNE, Paul – *Comment on écrit l'histoire suivi de Foucault révolutionne l'histoire*. Paris: Les Éditions du Seuil, 1978. [1ª ed., 1971]

ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

1. <i>Manuel Isaías Abúndio da Silva, com 20 anos</i>	[42-43]
2. <i>Manuel Isaías Abúndio da Silva, com 33 anos</i>	[42-43]
3. <i>Manuel Isaías Abúndio da Silva, na última fase da sua vida</i>	[42-43]
4. <i>Certidão de nascimento e de baptismo de Manuel Isaías Abúndio da Silva</i>	[76-77]
5. <i>Certidão de óbito de Manuel Isaías Abúndio da Silva</i>	[76-77]
6. <i>Nº 1 de A União, jornal de que Abúndio da Silva foi redactor</i>	93
7. <i>Nº 1 de A Bandeira Branca, revista quinzenal dirigida por Abúndio da Silva</i>	96
8. <i>Página de rosto do opúsculo “A Nação”: em defesa d'este jornal...</i>	99
9. <i>Capa do livro Alma patria</i>	107
10. <i>Página de rosto do livro Maria: poemeto christão</i>	108
11. <i>Página de rosto do livro Cantos d'Alma</i>	111
12. <i>Página de rosto do livro Festa da Índia</i>	112
13. <i>Fotografia de Mons. Domenico Maria Jacobini (1837-1900)</i>	137
14. <i>Página de rosto do livro Uma classificação dos phenomenos e das sciencias sociais</i>	157
15. <i>Capa do livro A theoria da população</i>	159
16. <i>Página de rosto do livro A história através da história</i>	167
17. <i>Página de rosto do livro O Capital-Salários</i>	171

18. <i>Página de rosto do livro Uma romagem a Lourdes</i>	175
19. <i>Página de rosto do livro O Rito Bracarense</i>	178
20. <i>Página de rosto do livro O dever presente</i>	181
21. <i>Página de rosto do primeiro volume do Tratado de direito ecclesiástico</i>	184
22. <i>Página de rosto do segundo volume do Tratado de direito ecclesiástico</i>	185
23. <i>Página de rosto do primeiro volume do Cathecismo popular catholico</i>	189
24. <i>Nº 1 de A Cruzada, revista dirigida por Abúndio da Silva</i>	195
25. <i>Página de rosto do livro Nacionalismo e acção catholica</i>	255
26. <i>Primeira página da edição n.º 14 (Fevereiro de 1908) da Voz de Santo António</i>	265
27. <i>Primeira página da edição n.º 340 (Julho de 1909) do Novo Mensageiro do Coração de Jesus ..</i>	267
28. <i>Capa do livro Questões actuaes</i>	275
29. <i>Nº 2 do Correio do Norte, jornal dirigido por Abúndio da Silva</i>	283
30. <i>Capa do livro A Igreja e a Política</i>	297
31. <i>Capa do livro Cartas a um abade</i>	311
32. <i>Capa do livro Feminismo e acção feminina</i>	355
33. <i>Capa do livro Política religiosa: resposta a uma crítica</i>	403
34. <i>Casa onde morreu Abúndio da Silva, em Viana do Castelo</i>	[460-461]
35. <i>Capa do primeiro número da colecção Ciência e Religião</i>	476
36. <i>Testamento de Abúndio da Silva, publicado no jornal Aurora do Lima</i>	509

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

Abreu, António José Teixeira, 131
 Abreu, Gaspar d', 95-96
 Agostinho, José (ver Oliveira, José Agostinho de)
 Aguiar, António Augusto de, 448
 Aguiar, Joaquim António de, 123, 457
 Aguiar, Francisco de Azevedo Teixeira, 2º conde de Samodães, 62, 145, 338
 Almeida Garrett, 1º visconde de, 31
 Almeida Garrett, Gonçalo de, 136
 Almeida, Fortunato de, 101, 437, 451
 Almeida, Luís da Costa e, 131
 Almeida, Moreira de, 454
 Almeida, Tomás Gomes d', 214, 484
 Alpoim, José Maria de, 226, 258, 454
 Alves, José Manuel, 56
 Amélia de Orléans, rainha de Portugal, 198, 233, 449, 504
 Américo, cardeal (ver Silva, Américo Ferreira dos Santos, cardeal, bispo do Porto)
 Amorim, Diogo Pacheco de, 459
 Anaquim, Manuel, 128
 Ançã, José Maria, 321
 Ançã, Manuel, 321
 Anderledy, Anton, 135
 Antunes, João, 349
 Aquino, Tomás de, 414
 Araújo, Augusto d, 504
 Arriaga, Manuel de, 139, 329-330
 Assunção, Joaquim Luís, 144
 Asturaro, 104
 Azambuja, Gabriel de, 349

B

Bagaleiro, José Celestino, 503
 Bailly, Emmanuel, 130
 Barradas, José Manuel Silveira, 250
 Barreto, Manuel Agostinho, bispo do Funchal, 186
 Barrier, François, 161
 Barros, António Júlio de, 147, 508
 Barroso, António José de Sousa, prelado de Moçambique, Bispo de S. Tomé de Meliapor e do Porto, 61, 79, 143, 183, 193-194, 198, 282, 284, 322, 411, 449, 452-453, 458, 504
 Belo, António Mendes, bispo do Algarve e cardeal-patriarca de Lisboa, 186, 458
 Bento XIV, papa, 37
 Bento XV, papa, 44
 Bertandos, Conde de, 136
 Bismark, Otto von, 351, 387
 Bivar, Artur, 190, 308
 Blondel, Maurice, 22-23, 291
 Bombarda, Miguel, 149, 160, 228, 231-232
 Borges, Anselmo, 136
 Borges, França, 452
 Bovieri, Miguel Ângelo, núncio apostólico, 454
 Braamcamp, Anselmo José, 226
 Braga, Alexandre, 455
 Braga, Teófilo, 149, 230, 445
 Brandão, Raul, 253
 Bruno, Sampaio, 149, 228, 232, 317, 434, 451, 455

C

Cabreira, António Thomaz da Guarda, 95-98
Cadaval, Duquesa de, 53, 87-88, 106, 450, 507
Caldas, José, 199
Calisto, Avelino Augusto, 131
Callegari, Giuseppe, 140
Calmon, Rosa, 452
Camacho, Brito, 454
Campos, José Alexandre de, 214, 485
Cândido, Jacinto (ver Silva, Jacinto Cândido da)
Capela, Manuel José Martins, 83-84, 88, 91, 101, 129, 141, 353
Cardoso, Inácio do Nascimento Morais, cardeal-patriarca de Lisboa, 214, 445, 484
Carlos I, rei de Portugal, 206, 448, 455-456
Carneiro, Bernardino Joaquim da Silva, 187
Carvalho, José António Pereira de, 80
Castelo Branco, Camilo, 445
Castilho, Júlio de, 131
Castro, José Luciano de, 200, 226, 454
Catalão, António, 106
Catalão, José Nave, 128
Catroga, Fernando, 115
Cerejeira, Manuel Gonçalves, 459
Cid, José de Matos Sobral, 131
Clemente XII, papa, 37
Clemente, Manuel, 87, 119, 436
Coelho, Carlos Zeferino Pinto, 97
Coelho, Francisco Adolfo, 131, 166
Coelho, José Francisco Trindade, 215, 263
Coleta, irmã (ver Oliveira, Rosa de)
Comte, Auguste, 104, 168
Cordeiro, António Francisco de Menezes, 130
Cordeiro, Joaquim António da Silva, 231
Correia, António, 502
Correia, José Alves, 145, 180, 182
Correia, Justino José, 147, 508
Correia, Manuel Alves, 263
Costa, Afonso Augusto da, 45, 101, 131, 144, 228, 232, 233, 318, 329-330, 455, 458
Costa, António da, 162, 443
Costa, José Pereira da, 95-96
Couto, Alberto, 64
Cruz, Manuel Braga da, 7, 70, 197, 436
Cunha, José Marques Rito e, 128
Cunha, Sebastião Pereira da, 84, 95, 106, 109, 450

D

De Greef, Guillaume, 104
Deus, João de, 106
Dias, José Luís da Silva, 64-65
Diniz, José Ferreira, 214, 485-486
Domingues, Bento, 66, 68
Dumont, Arsène Jean Louis, 165

E

Emílio, Paulo, 291
Espírito Santo, Joaquim do, 270

F

Farinha, Manuel José dos Santos, 95-96, 128, 338
Fernandes, Francisco Joaquim, 131
Ferraris, 104
Ferreira, Dias, 258
Ferreira, Miguel Augusto, 214, 485
Fiadeiro, João Damasceno, 214, 485
Fonseca, Carlos da, 68
Fonseca, Diniz da, 459
Fonseca, Manuel Frutuoso da, 61-62, 102, 145, 180, 193, 206, 247, 272, 451, 456
Forbes, Charles, conde de Montalembert, 432
Fragoso, Damásio Jacinto, 447
Fragues, Alfredo, 319
Franco, João, 136, 200, 206, 210, 226, 234, 258, 263, 450-452, 455
Franco, Manuel Alves, 80
Freitas, José Joaquim de Sena, 95-96, 130, 253, 445, 446
Freitas, Rodrigues de, 445
Fuschini, Augusto 258

G

Gaio, Manuel da Silva, 131
Gama, José Calmon Nogueira Valle da, 199, 352, 452
Garcia, Manuel Emídio, 104, 131, 228
Garrett, Almeida (ver Almeida Garrett, 1º visconde de)
Gautrelet, Francisco-Xavier, 120
Gomes, António Henrique, 147, 508

Gomes, Bernardino António Barros, 319
 Gomes, Francisco José de Sousa, 130-131, 145
 Gomes, Henrique de Barros, 138, 237, 243, 257, 319, 338, 450, 469, 473-474
 Gomes, J. Pinharanda, 7, 71
 Gomes, Nuno Serafim, 102
 Gomes, Sousa, 61-62
 Gonçalves, António José da Silva, 331
 Gonçalves, Eduardo C. Cordeiro, 436
 Gouges, Olympia, 358
 Goulão, José Pinto, 136
 Gouveia, Aires de, bispo de Betsaida, 237
 Goyau, Georges, 216
 Grainha, Manuel Borges, 199, 233
 Gregório XVI, papa, 37

H

Harmel, Léon, 104, 445
 Harnack, Adolf von, 290-291
 Henriques, Campos, 258
 Herculano, Alexandre, 31, 33, 151, 229
 Hora, Joaquim Alves da, 131

I

Inácio I (ver Cardoso, Inácio do Nascimento
 Moraes, cardeal-patriarca de Lisboa)

J

Jacobini, Domenico Maria, núncio apostólico, 87, 134-141, 386, 449, 461, 465-475
 Jesus, Quirino Avelino de, 68, 135, 142, 198-199, 210, 450, 457, 503
 Jorge, Ana Maria, 71
 Júnior, António Caetano Macieira, 318
 Junqueiro, Abílio de Guerra, 232, 434, 447

K

Ketteler, Wilhelm Emmanuel von, 216-217, 373, 488

L

Lagrange, M.-L., 449
 Lajes, Mendes, 445

Laranjeira, Manuel, 445
 Laranjo, José Frederico, 131, 165
 Lavigerie, cardeal, 448
 Le Play, Frédéric, 104
 Le Taillandier, 130
 Leal, António Duarte Gomes, 434, 447
 Leão XII, papa, 37
 Leão XIII, papa, 37, 78, 86, 95, 105, 119-120, 126-127, 130, 132-134, 138, 153, 174, 202, 204, 242-243, 251, 269, 305, 336-337, 343, 373, 398-399, 401-402, 419, 425, 445, 450, 462, 487-488
 Leroy, H., 453
 Littré, Émile, 104
 Loisy, Alfred, 290, 453, 456
 Lopes, David, 166
 Luciano, José, 258
 Luís Filipe, príncipe de Portugal, 206, 448, 456

M

Macchi, José, núncio apostólico, 454
 Machado, Bernardino, 45, 131, 254, 329, 455
 Maciel, Roberto, 272, 287
 Madureira, Bernardo Augusto de, 131
 Magalhães, Luís Pinto de, 508
 Maia, António Azevedo, 106
 Manuel II, rei de Portugal, 207-208, 233, 253, 281, 456
 Marinho, Manuel Leite, 128
 Mariz, José Jorge Domingues, 128
 Marques, José Pinheiro, 69, 165
 Martens, João Baptista da Silva F. C., 230
 Martins, Alves, bispo de Viseu, 237
 Martins, Francisco, 131
 Martins, Joaquim Pedro de Oliveira, 149, 169, 201, 230-231, 446, 449
 Marx, Karl, 360
 Masella, Benedetto Aloisi, 324, 446
 Matias, Augusto José, 71
 Matos, José Alves de, bispo de Mitilene, 186
 Matos, Júlio de, 445
 Matos, Manuel Vieira de, bispo da Guarda, 422, 458
 Matos, Sara de, 136, 199, 352, 449
 Matos, Sérgio Campos, 87-88
 Matoso, José Alves, bispo da Guarda, 422

Meireles, António Augusto de Castro, bispo de Angra e do Porto, 61
 Melo, Fontes Pereira de, 226
 Mendonça, Zuzarte de, 453, 477
 Mercier, Désiré Joseph, 446
 Mermillord, bispo de Genebra, 95
 Mesquita, António, 101
 Mesquita, Carneiro, 459
 Miguel I, pretendente ao trono de Portugal, 85
 Miguel II, pretendente ao trono de Portugal, 106, 450
 Monteiro, António Xavier de Sousa, bispo de Beja, 125
 Monteiro, João Franco, 400-401
 Monteiro, Joaquim da Silva, 53, 106, 450, 507
 Monteiro, Sousa, 62
 Moreno, Gabriel García, 218
 Mota, Agostinho, 263, 285
 Mun, Albert de, 444, 447-448, 488
 Murri, Romolo, 205, 288, 291, 451, 457

N

Navarro y Monzó, Júlio, 142, 454
 Neto, António Lino, 68
 Neto, José Sebastião, cardeal-patriarca de Lisboa, 136, 197, 203, 324, 447, 456
 Neto, Vítor, 7, 71, 436
 Neves, Francisco Moreira das, 66
 Nogueira, Domingos M. F., 214, 485
 Nogueira, José Félix Henriques, 33-34
 Nosolini, José, 459
 Nunes, Augusto Eduardo, bispo de Évora, 124, 138, 296, 322, 411, 446
 Nunes, Elisabete, 71

O

Oliveira, Carlos Lobo de, 63
 Oliveira, José Agostinho de, 58-61, 142, 162, 180, 191, 196, 245
 Oliveira, Miguel de, 66, 437
 Oliveira, Rosa de, 136
 Ortigão, Ramalho, 149, 230
 Ozanam, Antoine Frédéric, 130

P

Pascal, Blaise, 161
 Pascal, George de, 139
 Paulo, santo, 161
 Pedroso, Consiglieri, 166
 Pereira, Lúcia de Sousa, 91-92, 104, 109, 147, 451, 505
 Pereira, Manuel Baptista, 29, 74
 Pimentel, António da Serpa, 200, 226
 Pimentel, Jerónimo da Cunha, 139
 Pin, René de la Tour du, 95, 444, 447
 Pina, Manuel Correia Baptista de Bastos, 78, 125, 127, 135, 186, 243, 447, 450
 Pinto, António Ferreira, 79, 128, 145
 Pio VIII, papa, 37
 Pio IX, papa, 37, 120-121, 132, 337
 Pio X, papa, 45, 188, 197, 204-205, 221, 264, 269, 274, 288, 291, 317, 324, 326, 328, 405, 454-455, 458
 Pio XII, papa, 121
 Pitta, José de Paiva, 131, 187
 Policarpo, João Francisco de, 69, 436
 Poulat, Émile, 289

Q

Queiroz, Eça de, 149, 230, 448
 Quental, Antero de, 35, 230-232, 443

R

Ramière, Henri, 120
 Ramos, Luís Maria da Silva, 100, 131, 338
 Ramos, Manuel Gomes da Silva, 128
 Ramos, Manuel Maria de Oliveira, 166
 Rampolla del Tinadaro, Mariano, Secretário de Estado do Vaticano, 134, 465-475
 Rego, António E. de Figueiroa, 95-96
 Relvas, José, 329-330
 Ribeiro, Ernesto Rudolfo Hintze, 39, 130, 199-200, 226, 230, 244, 258, 280, 320, 450, 452, 454-455
 Ribeiro, José Maria Caldeira do Casal, conde, 237, 243, 257-258, 450, 469, 473
 Ricoeur, Paul, 74
 Rodrigues, José Maria, 166
 Rodrigues, Narciso, 62

S

S. João da Pesqueira, Visconde de, 61
Salazar, António de Oliveira, 62, 68, 427, 459
Saldanha, Teresa de, 135, 422
Sales, Alberto, 104
Sangnier, Marc, 291, 450, 458
Sanguini, Domenico, núncio apostólico, 444
Santana, Manuel Fernandes de, 160, 231
Sant'Anna, Joaquim António de, 214, 485
Santos, Alfredo Elviro dos, 214, 484
Santos, António Monteiro dos, 147, 508
Santos, Artur Gomes dos, 105, 115, 192, 196, 204, 213-214, 477
Santos, Manuel Mendes da Conceição, 190, 422
Sárágga, Salomão, 149
Sarto, Giuseppe Melchiorre, 204
Seabra, Eurico de Couto Nogueira, 233
Ségur, Luís-Gastão, 119
Silgar, Franco, 170
Silva, A. J. Ferreira da, 145
Silva, Amaro Carvalho da, 353, 436
Silva, Américo Ferreira dos Santos, cardeal, bispo do Porto, 120, 144, 232, 445, 449, 452
Silva, António Henriques da, 131
Silva, Ferreira da, 62
Silva, Jacinto Cândido da, 130, 136, 201, 227, 245, 254, 256, 258, 474
Silva, José Alves Correia da, 128, 411, 489
Silva, Manuel Dias, 131
Silva, Manuel Luís Coelho da, 144, 164-165, 187
Silva, Porfírio António da, 131
Silva, Sebastião José da, 80, 88, 444, 451
Silvano, Almeida, 165
Silveira, Mouzinho da, 31
Sinibaldi, Tiago, 126
Soares, Mello, 95-96
Sousa, António Teixeira de, 58, 136, 198, 226, 258, 280-281, 285-286, 300, 329, 401-402
Sousa, Belarmino Augusto Pereira de, 104
Sousa, José de Saldanha Oliveira e, 165
Sousa, José Fernando de, 165, 450

Sousa, José Ferreira Marnoco e, 131

Soveral, marquês de, 258

Spalding, bispo de Peoria, 349

Spencer, Herbert, 162

Spirago, Francisco, 188, 190

T

Teles, Basílio, 228, 434

Tindaro, Mariano Rampolla del, 44

Tolli, Filippo, 140

Toniolo, Giuseppe, 105, 140, 205, 448

Tonti, Júlio, núncio apostólico, 136, 203, 270, 324, 447, 457, 461, 502

Torres, Alberto Pinheiro, 192, 197, 254, 258, 287

Turgot, Anne Robert Jacques, barão de Aulne, 161

V

Val, Merry del, 214, 324, 485

Vanutelli, Vincenzo, núncio apostólico, 134-135, 214, 324, 447, 485-486

Vasconcelos, Sebastião Leite de, bispo de Beja, 320-321, 458

Velloso, José Maria de Queiroz, 155

Viana, Pedro de Amorim, 149

Vico, António, núncio apostólico, 449

Vieira, António, 451

Villela, Álvaro da Costa Machado, 131

Villena, Júlio de Sousa, 226

Volovitch, Marie-Christine, 70, 436

W

Woodhouse, Guilherme, 444

Worms, René, 104

Z

Zamith, José Luís, 83-84, 93-94, 449, 461-462

ÍNDICE GERAL

APRESENTAÇÃO	7
AGRADECIMENTOS	13
ABREVIATURAS E SIGLAS	17
INTRODUÇÃO	19
1. Um católico militante diante da crise nacional	23
2. Um período: 1870-1914. Contexto e caracterização da crise nacional	31
3. Metodologia	39
 CAPÍTULO 1 – O SILÊNCIO DA INCOMODIDADE OU A REELABORAÇÃO DE UMA MEMÓRIA	 43
1. «Distinto e talentoso»	46
2. Doença e morte	49
3. Imagem e primeira memória	58
4. Reencontro historiográfico	66
5. Protagonismo e definição de uma personalidade	73
 CAPÍTULO 2 – A FORMAÇÃO DE UM LEGITIMISTA OU A MUNDIVIDÊNCIA DE UM CATÓLICO ANTILIBERAL	 77
1. Ambiente familiar e primeiros anos de formação	79
2. Estudante de Teologia e de Direito	88
3. Primeiras iniciativas como publicista	92
4. Inquietação poética e universo espiritual	105
5. O ambiente de Coimbra e a reelaboração do catolicismo oitocentista	123
6. A nunciatura leonina de Jacobini	131
7. A cidade do Porto e o movimento católico	141

CAPÍTULO 3 – RELIGIÃO E SOCIEDADE EM ABÚNDIO DA SILVA	149
1. Um testamento de convicções	152
2. Da problemática social e religiosa à questão política	155
3. Experiência da Igreja e vivência religiosa num ambiente de forte contestação	198
4. Catolicismo e desagregação do regime monárquico	205
5. Um projecto de renovação do catolicismo português	213
 CAPÍTULO 4 – A CRISE NACIONAL: O SOCIAL E O POLÍTICO VERSUS A RESTAURAÇÃO CATÓLICA	 223
1. A ambivalência de um conceito	228
2. O nacionalismo católico	237
3. O catolicismo marcado pela tensão entre «centro» e «partido»	249
4. O voto católico: confronto entre concepções eclesiológicas	261
5. Modernismo político e religioso	287
 CAPÍTULO 5 – A LIBERDADE DA IGREJA E DO CATÓLICO DIANTE DA RECOMPOSIÇÃO SOCIAL E POLÍTICA	 295
1. O catolicismo entre monárquicos e republicanos	299
2. A separação entre a Igreja e o Estado	314
3. Projectos de laicismo e laicidade do Estado e da sociedade	333
4. Fundamentos de um conceito de liberdade	337
 CAPÍTULO 6 – «RESTAURAÇÃO CATÓLICA»: UM PROGRAMA DE MOVIMENTO CATÓLICO NA SOCIEDADE	 345
1. Acatamento político e autonomia religiosa	350
2. A mulher como mediação sócio-religiosa	352
3. Educação religiosa: catequese e ensino	371
4. Desempenho religioso e social do clero	376
5. Movimento católico	380
6. Autoridade episcopal	384
 CAPÍTULO 7 – SER CATÓLICO E SER CIDADÃO: PERTENÇA E AUTONOMIA	 389
1. O lugar da religião na sociedade	390
2. Subordinação e autonomia na relação do político com o religioso	411
3. O político como factor de divisão religiosa	417
4. Ser católico e ser cidadão em Abúndio da Silva	424

CONCLUSÃO – A DISCRICÃO DE UMA POSTERIDADE	429
1. Espiritualidade e consciência	433
2. Militância e movimento católico	435
3. Memória e dinâmica social	437
 CRONOLOGIA	 443
 ANEXOS	 461
AAnexo I – de Abúndio da Silva com o Núncio Apostólico em Lisboa	461
Anexo II – Relatórios da Nunciatura de Lisboa no período de Mons. Domenico Jacobini	465
Anexo III – Programa editorial da colecção «Scienza e Religião»	477
Anexo IV – Proposta de convocação de um concílio nacional	483
Anexo V – Intervenção de Abúndio da Silva no 2º Congresso das Agremiações Populares Católicas (1907)	487
Anexo VI – Editoriais de Abúndio da Silva em <i>A Palavra</i> (1908) e no <i>Correio do Norte</i> (1910-1911)	491
Anexo VII – Correspondência sobre Abúndio da Silva a propósito da <i>Voz de Santo António e do Correio do Norte</i>	501
Anexo VIII – Testamento de Abúndio da Silva	505
 FONTES E BIBLIOGRAFIA	 511
1. Fundos documentais	511
2. Periódicos	512
3. Obra publicada de Manuel Isaías Abúndio da Silva	513
4. Bibliografia da época	513
5. Bibliografia geral	526
6. Bibliografia portuguesa sobre a época	528
7. Bibliografia sobre história religiosa, movimento católico e ambiente sócio-político	546
8. Metodologia e bibliografia auxiliar	557
 ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES	 559
 ÍNDICE ONOMÁSTICO	 561
 ÍNDICE GERAL	 567
 RESUMO/RÉSUME/ABSTRACT	 571, 573, 575

RESUMO

Este estudo centra-se na compreensão, através de um protagonista polifacetado do movimento católico – Manuel Isaías Abúndio da Silva (1874-1914) –, do que se poderá designar por *metamorfose do campo religioso* enquanto expressão de mundividades e de formas de consciência no âmbito cultural e político. Nesta perspectiva, através de um percurso biográfico, procura-se também esclarecer os cambiantes da recomposição do universo católico como experiência religiosa no contexto da sociedade portuguesa nos finais do século XIX e inícios do XX, na transição do regime monárquico constitucional para a Primeira República.

Ao considerar-se o *percurso de um católico militante*, esta análise procura traçar uma memória crítica em torno da religião como fenómeno social e em torno do *trajeto de um crente*, enquanto interveniente e como instância de convergência desse universo religioso com a sua pertença social. Nesta análise congem-se duas dimensões – a de católico e a de cidadão –, na medida em que a militância católica surge como exercício real de uma intervenção sócio-política, alimentada por motivações ideológicas e espirituais: sentido e significado de vida. Intervenção essa que exprime um referencial mais amplo: o da Igreja Católica Romana, no seio de uma globalidade complexa que é a sociedade portuguesa.

No final do século XIX, o catolicismo encontrava-se em Portugal profundamente envolvido no debate sobre a «crise nacional», encarado por uns como um dos factores mais responsáveis de tal situação, defendido por outros como o recurso capaz de contribuir para a regeneração necessária. Neste contexto, Abúndio da Silva, pela sua trajectória pessoal, revela o percurso de um crente onde o agir, sendo social, tinha uma dimensão espiritual. Nesta experiência pessoal e social, a liberdade católica já não se apresentava só como reacção mas como possibilidade de um exercício autónomo de cidadania e como um protagonismo específico no interior da Igreja Católica.

RÉSUMÉ

L'objectif de ce travail se situe dans la compréhension, à partir d'un protagoniste polifacetté du mouvement catholique, Manuel Isaías Abúndio da Silva (1874-1914) –, de ce qu'on peut désigner par *métamorphose du champ religieux* en tant qu'expression de mundivances et de formes de conscience dans le domaine du culturel et du politique. Dans cette perspective, et à travers d'un parcours biographique, on prétend aussi clarifier les changeants de la recomposition de l'univers catholique comme expérience religieuse dans le contexte de la société portugaise à la fin du XIX^{ème} siècle et les débuts du XX^{ème}, dans la transition du régime monarchique constitutionnel pour la Première République.

À partir du *parcours d'un catholique militant*, cette étude cherche à tracer une mémoire critique autour de la religion comme phénomène social et aussi du *trajet d'un croyant*, en tant qu'intervenant et comme instance de conjugaison de cet univers religieux avec son appartenance sociale. Dans cette analyse se rejoignent deux dimensions – celle du catholique et celle du citoyen, dans la mesure où la militance catholique surgit comme exercice réel d'une intervention socio-politique, soutenue par des motivations idéologiques et spirituelles: sens et signification de vie. Cette intervention exprime un horizon plus large: celui de l'église Catholique Romaine, dans une globalité complexe qui est la société portugaise.

À la fin du XIX^{ème} siècle, le catholicisme au Portugal se trouvait profondément marqué par le débat sur la «crise nationale», soit que pour certains il surgit comme le responsable le plus déterminant de cette situation et que pour d'autres il se présentait comme le plus capable de conduire à la véritable et nécessaire régénération sociale. Dans ce contexte, Abúndio da Silva, par sa trajectoire personnelle révèle un parcours d'un croyant où l'agir, étant social, avait une dimension spirituelle. Dans cette expérience personnelle et sociale, la liberté des catholiques ne se présentait plus comme réaction mais comme possibilité d'un exercice autonome de la citoyenneté et, aussi, comme protagoniste à l'intérieur de l'Eglise Catholique.

ABSTRACT

The main goal of this paper is understanding, through a multifaceted protagonist of the catholic movement – Manuel Isaías Abúndio da Silva (1870-1914) – what we might call the *metamorphosis of the religious field* as an expression of mundanity and of conscience in the cultural and political areas. In this sense, and through this biographical trail, we also try to clarify the different shades of the restoration of the catholic universe as a religious experience in a complex context that involves the Portuguese society in the late 19th century and early 20th century, and the end of the monarchic regime and the instauration of the Republic.

By focusing on *the path of a catholic militant*, this paper tries to draw a critical memory around religion as a social phenomenon and around *the route of a believer* as an intervenient and as an instance of conjugation of that religious universe with its social belonging. In this analysis we combine two dimensions – being a catholic and being a citizen, in the sense that the catholic militancy appears as an exercise of social and political intervention, maintained by ideological and spiritual motivations regarding the sense and the meaning of life. This intervention is connected to a wider referential: the Roman Catholic Church, which is in the midst of the complex universality of the Portuguese society.

In the late 19th century, Catholicism was profoundly involved in the debate about the Portuguese “national crises”. It was perceived by some as one of its causes and by others as a resource that would contribute to the necessary regeneration. In this context, Abúndio da Silva traces, through his personal trajectory, the pathway of a believer, for whom acting, being a social operation, had a spiritual dimension. In this personal and social experience, the catholic freedom was not only presented as a reaction but also as possibility of an autonomous exercise of citizenship and as a unique protagonism among the Catholic Church.

Acabou de se imprimir
aos 28 de Agosto de 2007
na SerSilito-Maia

Tiragem: 1.000 exemplares

Depósito legal: 262208/07

ISBN: 978-972-8361-25-9

